PETER STUHLMACHER

JESUS DE NAZARET
CRISTO DE LA FE

VERDAD
E
IMAGEN

PETER STUHLMACHER JESUS DE NAZARET — CRISTO DE LA FE

PETER STUHLMACHER

JESUS DE NAZARET
CRISTO DE LA FE

VERDAD
E
IMAGEN

Los libros y tratados acerca de Jesús están en boga. Sin embargo, las cuestiones de candente interés para la fe y el anuncio del evangelio generalmente se soslayan o se tocan de pasada refiriéndolas a la interpretación que dio la comunidad cristiana primitiva. De forma que a veces no queda claro si la obra divina en Jesús, el contenido de la fe, es anterior, y en qué medida, a la fe de los cristianos nacida en pascua.

Este libro se ocupa de esas cuestiones candentes: la conciencia mesiánica de Jesús, la interpretación que dio a su propia muerte y el sentido que tuvo para Jesús la última Cena.

Para Peter Stuhlmacher ha llegado el momento de recoger los resultados positivos de los estudios históricos sobre Jesús.

ISBN: 84-301-1297-9

9 788430 112975

VERDAD E IMAGEN 138

Otras obras publicadas
por Ediciones Sígueme:

—W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (VeI 45)
—J. I. González Faus, *Acceso a Jesús* (VeI 55)
—R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (VeI 76)
—Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre* (VeI 82)
—R. Fabris, *Jesús de Nazaret* (VeI 93)
—J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús* (VeI 96)
—J. Moltmann, *El camino de Jesucristo* (VeI 129)

PETER STUHLMACHER

JESUS DE NAZARET
CRISTO DE LA FE

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1996

Tradujo Constantino Ruiz-Garrido
sobre el original alemán *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*

© Calwer Verlag, Stuttgart 1988
© Ediciones Sígueme, S.A., 1996
Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1297-9
Depósito legal: S. 406-1996
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca 1996

Dedicado a Theo Sorg
con ocasión del 18 de abril de 1988

CONTENIDO

Prólogo 11

1. Jesús de Nazaret como Cristo de la fe 15
   1. El problema 15
   2. El problema y su planteamiento 21
      a) Dos confesiones pospascuales de fe en Cristo 21
      b) El diferente testimonio de los evangelios y la necesidad de la crítica 24
   3. De la predicación de Jesús a la fe en Jesucristo 26
      a) Los principios de reconstrucción 26
      b) El mensaje de Jesús acerca de Dios, de la conversión y la fe 29
      c) Jesús se denomina a sí mismo el «Hijo del hombre» y el «Mesías» 37
      d) Para comprender la pasión de Jesús 44
      e) La necesidad histórica de la pasión 44
      f) La prontitud de Jesús para el sacrificio 48
      g) La experiencia de pascua que conduce a la confesión de fey la fe en Jesucristo 50
   4. Resultado 52

2. ¿Por qué tuvo que morir Jesús? 55
   1. Dificultades para dar una respuesta 55
   2. Razones para la condena de Jesús 58
   3. El encargo de la misión mesiánica de Jesús 63
   4. Cómo entendía Jesús su propia muerte 65
   5. El problema de la interpretación 71

3. El testimonio del nuevo testamento acerca de la Cena del Señor 75
   1. El problema acerca del conjunto de la tradición 75
   2. Concordancias y diferencias en la tradición 77

3. La comunión en el banquete celebrado en presencia de Dios 80
4. La cena pascual de despedida de Jesús 82
5. Las palabras de la administración 86
6. El banquete sacrificial de acción de gracias del Resucitado 95
7. La Cena del Señor en Corinto 98
8. La tradición joánica acerca de la Cena 107
9. Resultados 117

Indice de citas bíblicas 123

PROLOGO

Los libros y tratados acerca de Jesús y de su mensaje están en boga. Nos alegramos de ello. Porque es señal de que la figura y el mensaje del hombre de Nazaret sigue fascinando. Pero lo sorprendente es que las cuestiones de ardiente interés para la fe y la proclamación, y que preguntan acerca de la autoridad mesiánica de Jesús, acerca de la interpretación de su muerte y de la proclamación de esa muerte en la Cena del Señor, se soslayan unas veces totalmente, y otras se exponen de manera vaga y con rodeos, refiriéndose únicamente a la interpretación de fe que dio de ellas la comunidad cristiana primitiva. La comunidad pospascual, así dice el estereotipo, vio en Jesús a su Señor y Mesías; en su muerte en la cruz y en su resurrección vio por excelencia el acto divino de redención escatológica; y la Cena del Señor la considera como un banquete celebrado en comunión con el Señor exaltado, inspirándose en las comidas en que Jesús —durante su actividad terrena— se sentaba a la mesa con publicanos y pecadores. El que conozca la situación en que se halla la investigación sobre los evangelios, comprenderá muy bien este esquema de respuestas. El problema únicamente es que no queda claro si la obra divina de revelación y de salvación mediante la misión de Jesús es anterior, y en qué medida lo es, a la fe de los cristianos nacida en el día de pascua.

En el año 1988 se celebró el 50.° aniversario de la muerte de Adolf Schlatter (16 agosto 1852 – 19 mayo 1938). Schlatter consideró de importancia fundamental, tanto en sentido histórico como dogmático, la cuestión de la precedencia de la historia de Jesús a la fe que de esa historia nació en su persona. Leonhard Goppelt (6 noviembre 1911 – 21 diciembre 1973), Joachim Jeremias (20 septiembre 1900 – 6 septiembre 1979) y Ernst Käsemann se adhirieron a la visión de Schlatter, aunque cada uno lo hizo a su manera. Ha llegado ahora el momento de recordar la

visión de Schlatter y de sus discípulos. La fe cristiana no vive de sus propias proyecciones. Si lo hiciera, no sería más que una superstición.

Los tres trabajos que se exponen a continuación, se atienen en cuanto al fondo y al método a las perspectivas de Schlatter, Goppelt, Jeremias y Käsemann. Si seguimos la tradición evangélica con la «simpatía crítica» (W. G. Kümmel) que se merece (y que se merecen todos los textos históricos), entonces habrá que responder positivamente a todas las preguntas formuladas: la historia de Dios en Jesús es y sigue siendo anterior y es el precedente de la fe de la(s) comunidad(es) cristiana(s). No fue la comunidad la que primero reconoció en Jesús al Señor y Mesías, sino que ya Jesús se consideró a sí mismo como llamado por Dios para actuar como el «Hijo del hombre» y el «Mesías» en favor de Israel y de todas las naciones. El Jesús terreno entendió ya su muerte como la obra salvífica de expiación que debía realizarse en favor de «los muchos» (Is 53, 11s). La Cena del Señor no es sencillamente una repetición de las comidas en las que Jesús se sentaba a la mesa con publicanos y pecadores, sino que —en sus rasgos fundamentales— se remonta al banquete pascual que Jesús celebró con los Doce en Jerusalén en la víspera de su muerte, y en el cual él hizo partícipes de su muerte expiatoria a esos varones como representantes que eran de las doce tribus del pueblo escatológico de Dios. Cuando la comunidad cristiana celebra la Cena del Señor, lo hace evocando la historia de la salvación, esa historia realizada por Dios en favor de su pueblo desde que lo sacó de Egipto hasta el Gólgota, y que se consumará con la venida —al fin de los tiempos— del Cristo resucitado, con la denominada parusía.

Los tres trabajos tienen su origen en charlas y conferencias que he pronunciado durante estos últimos cinco años pasados ante diversos públicos. En lo que se refiere al estilo, he tratado de escribir con la mayor sencillez posible. El primer trabajo se publica aquí por primera vez. El segundo trabajo, «¿Por qué tuvo que morir Jesús?», se publicó ya en la revista «Theologische Beiträge» 16 (1985) 273-285. Y el tercero, «El testimonio del nuevo testamento acerca de la Cena del Señor», apareció en la revista «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 84 (1987) 1-35; estos dos últimos trabajos han sido revisados y refundidos.

El estudio sobre la Cena del Señor estuvo dedicado a festejar a mi amigo Martin Hengel por su 60.° cumpleaños el día 14 de

diciembre de 1986; y sigue estando dedicado a él. Como ambos nos hallamos en estrecha relación con Theo Sorg, no le parecerá mal a Hengel que se lo dedique también a él con motivo del comienzo de su ministerio episcopal. Sorg, por gran mayoría, fue elegido por el sínodo regional, el día 25 de noviembre de 1987, para que fuera el sucesor del obispo regional D. Hans von Keler, y fue investido de su ministerio episcopal el 18 de abril de 1988. En el día de la elección, el texto bíblico para el día era Lam 3, 23. ¡Que la fidelidad divina sustente y acompañe a Theo Sorg en el ejercicio de su ministerio episcopal!

Por la abnegada labor de escribir una y otra vez y pasar a limpio el manuscrito, estoy muy agradecido a Gisela Kienle. En la preparación del índice de citas bíblicas y en las correcciones me prestó excelentes servicios mi ayudante Jürgen Schwarz.

Peter Stuhlmacher

1

Jesús de Nazaret como Cristo de la fe

1. *El problema*

El que hoy día se enfrente con la cuestión de saber quién era Jesús de Nazaret y en qué Cristo creen los cristianos, debe adoptar una actitud ante un conjunto de problemas que se han ido planteando durante más de cien años de debates teológicos y eclesiales. Nuestras dos preguntas siguen siendo de suma actualidad[1], pero no son nuevas, sino que interesan ya desde hace mucho tiempo a los cristianos y a los no cristianos. En el año 1892, el profesor de teología dogmática Martin Kähler (1835-1912), que por aquel entonces enseñaba en Halle, celebró una conferencia con el siguiente título, que a primera vista podía parecer extraño: «El denominado Jesús histórico y el Cristo histórico y bíblico». Kähler, en su trabajo, protesta contra la idea de que, de los cuatro

1. Así lo demuestra la ininterrumpida cadena de nuevas publicaciones sobre el tema. Por lo que respecta al debate en el mundo anglosajón, mencionaremos: Ed Parish Sanders (ed.), *Jesus and Judaism*, (1985) [2]1986; James D. G. Dunn, *The Evidence for Jesus*, 1985, y James H. Charlesworth, *Research on the Historical Jesus Today: Jesus and the Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Codices, Josephus, and Archaeology*, The Princeton Seminary Bulletin, N. S. VI, 1985, 98-115. Lo movido que es el debate en el ámbito de lengua alemana puede verse por las obras de Hans-Friedrich Weiß, *Kerygma und Geschichte. Erwägungen zur Frage nach Jesus im Rahmen der Theologie des Neuen Testaments*, 1983; Gerd Theißen, *La sombra del Galileo. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato*, Salamanca [6]1995; Otto Betz, *Jesus. Der Messias Israels*, en *Ges. Auf.* I, 1987, y Eduard Schweizer, *Jesus Christ. The Man from Nazareth and the Exalted Lord*, Macon, Georgia (Mercer University Press) 1987; Id., *Jesus als Gleichnis Gottes*, ed. por Andreas Bsteh, Beiträge zur Religionstheologie 5 (1987) 85-103.

evangelios bíblicos, los investigadores críticos «apenas puedan deducir con mucho esfuerzo»[2] una imagen fiable del Jesús supuestamente histórico, y de que esa imagen fuera elevada luego a la categoría de norma para la fe en Jesús el Cristo. El Cristo de la fe, del que partió la Iglesia desde sus comienzos, es —según Kähler— el Cristo bíblico, del que hablan los evangelios y en quien profesan su fe los demás autores del nuevo testamento. La imagen de los evangelios acerca de Jesús se basa en la impresión que los discípulos recibieron de Jesús en el tiempo que pasaron con él durante su vida pública. Esa imagen no está en contradicción con la fe en Jesús el Cristo, sino que la corrobora, y la Iglesia, en la proclamación de su fe, tiene que darse por contenta con ese hecho comprobado.

Adolf Schlatter (1852-1938), que desde 1898 trabajaba en Tubinga como profesor de dogma y de nuevo testamento, asintió en el fondo a la afirmación de Kähler, pero al mismo tiempo la precisó en puntos decisivos. Schlatter hizo hincapié en que el Cristo de la fe no es otro que el Jesús histórico, y designó como verdadero precedente que probaba esta identidad la filiación divina mesiánica del Jesús histórico[3]. Según Schlatter, Jesús de Nazaret se manifestó exactamente igual que como lo presentan los evangelios, es decir, alegando ser el Hijo de Dios y el Mesías de Israel. Precisamente por eso los apóstoles le reconocieron luego como el Hijo de Dios y el Mesías. La profunda diferencia entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe no surge —según Schlatter— sino cuando uno no quiere y no puede concebir que el Jesús terreno se manifestara ya como el Mesías.

Unos cuantos investigadores como Julius Schniewind[4], Joachim Jeremias[5] y Leonhard Goppelt[6] siguieron (a Kähler y) a Schlatter; la mayoría de los exegetas del nuevo testamento, en Alemania y fuera de ella, no lo hicieron. Menospreciaron la ad-

2. Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, public. nuev. por Ernst Wolf, ThB 2 ([2]1956) 49.

3. Adolf Schlatter, *Der Zweifel an der Messianität Jesu*, (1907) actualmente en A. Schlatter, *Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik*, public. por Ulrich Luck, ThB 41 (1969) 151-202.

4. Cf., por ejemplo, su comentario *Das Evangelium nach Markus*, [10]1963.

5. *Teología del nuevo testamento* I. *La predicación de Jesús*, Salamanca [6]1994, 181-346.

6. *Theologie des Neuen Testaments* I. *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung* (ed. Jürgen Roloff), 1975, 210-253.

vertencia de Schlatter y muy pronto se vieron envueltos en las aporías predichas por él. Para ellos se rompió la unidad de la imagen bíblica de Jesús[7], hasta tal punto que en parte distinguieron rigurosamente entre el Jesús histórico, por un lado, y el Cristo, a quien se proclamó y en quien se creyó únicamente después de pascua, por el otro lado. Por ejemplo, para Rudolf Bultmann la predicación del rabí y profeta judío Jesús es tan sólo uno de los presupuestos de una teología del nuevo testamento, y no constituye parte esencial del desarrollo de la tradición de la fe neotestamentaria[8].

Asimismo, la vuelta a las reflexiones, dirigidas programáticamente en los años cincuenta por Ernst Käsemann[9], Günther Bornkamm[10] y Ernst Fuchs[11], acerca de la figura y la obra del Jesús terreno, no aportaron tampoco una solución firme. Lejos de eso, se hallan disociadas hasta el día de hoy una imagen supuestamente histórica acerca del profeta escatológico Jesús, y el Hijo de Dios, Jesús el Cristo, confesado únicamente a partir de pascua como el Cristo de la fe. A menudo se engrapan ambas imágenes hablando de una indirecta pretensión de autoridad mesiánica formulada por Jesús antes de pascua y de una confesión directa de fe en Jesús como Mesías y Cristo expresada en la predicación pospascual de los apóstoles[12]. Esta es una fórmula de avenencia,

7. A. Schlatter, *Der Zweifel an der Messianität Jesu*, 154, escribe: «...Quitémosle a Jesús la idea mesiánica y dejemos que sean sus compañeros y mensajeros quienes le proclamen como Cristo. Surge entonces... una profunda grieta, muy difícil de salvar por el arte de la historia».

8. Rudolf Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca ²1987, 40: «*La predicación de Jesús* pertenece a los presupuestos de la teología del nuevo testamento y no constituye una parte de ésta. En efecto, la teología del nuevo testamento consiste en el despliegue de las ideas en las que la fe cristiana se asegura a sí misma acerca de su objeto, de su fundamento y de sus consecuencias. La fe cristiana comienza a existir en el momento en que existe un kerigma, es decir, un kerigma que anuncia a Jesucristo como la acción salvífica escatológica de Dios. Este kerigma es en realidad Jesucristo el Crucificado y Resucitado».

9. Cf. Ernst Käsemann, *El problema del Jesús histórico* (1954), en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1977, 159-189.

10. Günther Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca ⁴1989.

11. E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, en *Ges. Aufs.* I, 1960.

12. E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico*, 180, escribe: «Es cierto que (Jesús) fue un judío y presupuso esa piedad (del judaísmo tardío), pero al propio tiempo la destruyó con su reivindicación. La única categoría que da cuenta de su reivindicación es totalmente independiente de que él la utilizara o la reclamara; es la que también le atribuyeron sus discípulos, la de Mesías». Algo más

tolerable hasta cierto punto desde la perspectiva de las fuentes bíblicas, pero que no es capaz de resolver a la larga (según creo yo) el problema señalado por Kähler y Schlatter. En efecto, la cuestión acerca de si la incipiente cristiandad no llegó sino posteriormente a identificar a Jesús como el Cristo salvador, es una cuestión de ardiente interés soteriológico. Si fue así o no, es algo que hay que aclarar con la mayor precisión posible en interés de la verdad y de la fe[13].

La solución corriente es tanto menos útil, cuanto que, en el diálogo (¡reanudado, por suerte!) entre cristianos y judíos, se señala como tema común para las conversaciones una imagen reducida de Jesús. La parte judía descubre (¡con razón!) en los evangelios a un Jesús que vivió, actuó y padeció como judío, y se halla enteramente dispuesta a ver en este Jesús a «uno de los profetas» (Mc 8, 28), llegando tal vez a considerarlo como «más que» un profeta y maestro de sabiduría, como alguien que es «más que Salomón» (Mt 12, 41.42)[14]. Comprensiblemente, se deja en suspenso o se rechaza la cuestión de si el Jesús terreno es (y sigue siendo) el Mesías de Israel[15]. Los interlocutores ju-

abiertamente lo formula Eduard Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, 1968, 26: «En la acción de Dios» en Jesús «llegó a su meta lo que el antiguo testamento esperaba del Mesías, del Hijo de Dios y Siervo de Dios. Pero Jesús mantiene abierto el campo, sin dejar que los títulos, que necesariamente fijan siempre y son terminantes, hagan que la acción libre de Dios se convierta en objeto del pensamiento humano para que éste sea capaz disponer de aquélla. Precisamente por el hecho de que Jesús evite todas las etiquetas, deja libre al corazón humano que se encuentra con él. El mismo, con toda la realidad de su acción y de su palabra, quiere entrar en ese corazón, no una imagen de él que se encuentre ya formada antes de que él mismo tenga una oportunidad de encontrarse con el hombre». En sus publicaciones más recientes sobre el tema (cf. la nota 1), Schweizer introduce ligeras variantes en esta concepción y propone que entendamos a «Jesús como la parábola de Dios»; objetivamente, esa propuesta es excelente.

13. Con mucho acierto y, al mismo tiempo, muy agudamente formula A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, [3]1977, 122: «Una cristología en la que a Jesús le atribuimos la divinidad por medio de nuestra fe, o una doctrina de la justificación en la que nosotros, con el poder creador de nuestra fe, nos declaramos justificados, son supersticiones». Cf., a propósito, mi artículo: *Adolf Schlatter als Bibelausleger*, en *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, 1981, (271-301) 285ss.

14. Cf. David Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 1968; Schalom Ben Chorim, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, (1977) [10]1987; Pinchas Lapide-Ulrich Luz, *Der Jude Jesus*, 1979.

15. David Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 96ss, piensa que Jesús se identificó con el Hijo del hombre, entendido en sentido mesiá-

díos no tienen por qué aceptar en absoluto tal cosa, porque la parte cristiana les presenta su imagen crítica de Jesús, según la cual la confesión de Jesús como el Mesías y el Hijo de Dios no procedería sino de los tiempos pospascuales y, por tanto, no haría que el Jesús terreno presentara todavía ninguna pretensión directa de ser el Mesías[16]. La vieja perspectiva de Schlatter, a la vista de este diálogo, aparece como superada o —lo que es peor todavía— como una imagen con matices antisemitas y, por tanto, malintencionada.

Pero la realidad es —y en esto estoy de acuerdo, en cuanto al juicio histórico, con mis amigos y colegas de Tubinga Otto Betz[17] y Martin Hengel[18]— que Schlatter vio las cosas acertadamente. Aunque hoy día contemplemos históricamente los evangelios y los demás libros del nuevo testamento de una manera esencialmente más diferenciada de lo que consideró adecuado

nico judío; Schalom Ben Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, 108 sostiene (con Rudolf Bultmann) «que Jesús no se consideró como el Mesías»; Pinchas Lapide, *Der Jude Jesus*, 58 cita a Jürgen Moltmann, asintiendo a lo que él dice: «Por medio de su crucifixión Jesús llegó a ser el Salvador de los gentiles. En su parusía se mostrará como el Mesías de Israel». Más agudamente formula él esta misma idea en su artículo: *Der Messias Israels?*, en Bertold Klapper-Helmut Starck (eds.), *Umkehr und Erneuerung*, 1980, (236-246) 242: «Jesús *no* fue el Mesías de Israel y llegó a ser, no obstante, el Salvador de los gentiles».

16. Lo atestiguan clásicamente las citas de especialistas críticos en nuevo testamento como Rudolf Bultmann, Eduard Schweizer, Hans Conzelmann, Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Günther Klein, Eduard Lohse y otros, que aparecen en los trabajos de Pinchas Lapide. Cf., por ejemplo, *Der Jude Jesus*, 29s, 34s, 46, ó *Wer war schuld an Jesu Tod?*, 1987, 59, 61a, 66, 77; etc. Sobre el mismo procedimiento en el debate anglosajón informa Donald A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus*, Grand Rapids 1984, 242-271.

17. Cf. Otto Betz, *Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu*, en Id., *Jesus. Der Messias Israels*, 140-168; Id., *Was wissen wir von Jesus?*, 1965, 62ss.

18. Martin Hengel, *Seguimiento y carisma*, Santander 1981, 59-76, 99-104; Id., *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978, 85; Id., *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie*, Sagesse et Religion (Colloque de Strasbourg), 1979, (147-188) 175, 180ss; Id., *Zur Matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund*: ThR 52 (1987) 377 (327-400); Id., *The Atonement*, London 1981, 71-73. También Howard Marshall, *Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*, 1985, 55-90, y Petr Pokorný, *Die Entstehung der Christologie*, 1985, 35-51, parten prudentemente de que el origen histórico de la cristología del nuevo testamento hay que buscarlo ya en las propias pretensiones mesiánicas de Jesús.

Schlatter[19], sin embargo este especialista merece asentimiento en su punto principal: si no vemos ni reconocemos que ya el Jesús terreno pretendió ser el mesiánico «Hijo del hombre» enviado por Dios a Israel, no comprenderemos históricamente ni la actividad de Jesús ni la historia de su pasión. Los apóstoles no atribuyeron sencillamente a Jesús, con posterioridad, después de la pascua, cualidades y formas de conducta que él no poseía en la tierra (ni pretendió poseer). Sino que en la confesión pospascual de fe de la comunidad cristiana que reconoce a Jesús como el Hijo de Dios y el Mesías, se confirma y se reconoce quién quiso ser Jesús en el acontecer histórico, y quién era y sigue siendo para la fe. El acontecer histórico en Jesús y con Jesús, el Cristo de Dios, precede y es anterior a la fe cristiana. Es un acontecer histórico que sustenta y determina esa fe, y que no es creado primeramente por ella[20].

19. Schlatter escribe en su *Rückblick au meine Lebensarbeit*, [2]1977, 233s: «Mi intento de dar a mi teología una versión clara para la Iglesia, se fundaba en que yo veía ante mí como una unidad la historia de Jesús. Yo no tenía junto a un Cristo sinóptico un Cristo joánico, junto a un profeta que pronunció el sermón de la montaña, un Cristo que llevó la cruz, y no descomponía su conciencia en distintos 'círculos' que se entrecruzaban mutuamente en su conciencia y que daban como resultado un múltiple evangelio. Yo le veía ante mí con *un solo* objetivo y con *una sola* misión que genera toda la riqueza de su palabra y de su obra, y esa unidad no se hallaba ante mí como un artificio de mi armonística que encubriera lo determinado de diversas palabras y acontecimientos, sino como la consecuencia de la concepción más concreta posible de su índole histórica. Me parecía que yo estaba justificado para mostrarle también así a los demás. No veía tampoco ninguna grieta entre la labor de Jesús y la de sus mensajeros, entre el llamamiento de Israel a la penitencia y la fundación de la Iglesia cristiana, entre la labor de Pedro en Jerusalén y la de Pablo entre los griegos, sino que me hallaba en posesión de un nuevo testamento unido, y otra vez no porque mi arte y mi apologética le hubieran dado esa unidad, sino porque una historia sólidamente compacta, creada en todas partes por las mismas fuerzas, había producido, desde su punto de partida en Jesús, a la comunidad congregada por los discípulos y había producido sus documentos. Por eso, junto a las demás descripciones de la comunidad del nuevo testamento, desgarradas por miles de contradicciones, yo sitúo la mía» (la cursiva es de Schlatter). Por muy acertadas que sean las ideas fundamentales de Schlatter, lo cierto es que él subestima en este punto las duras confrontaciones que hubo en el cristianismo primitivo acerca de la recta comprensión de Jesús y del camino de la fe. Por eso, hoy día tenemos que distinguir con más precisión de lo que él lo hizo entre la evaluación histórica y la evaluación bíblico-dogmática de los textos.

20. Cf. Ernst Käsemann, *El problema del Jesús histórico*, 203: «La fe pascual estuvo en la base del kerigma cristiano, pero no fue la primera ni la única en darle su contenido. Ella se dio más bien cuenta de que la acción de Dios ha ido por

2. *El problema y su planteamiento*

En vista de lo que acabamos de exponer, alguno se preguntará si todo este debate no será más que una típica disputa entre teólogos (de universidad), sin importancia alguna para la práctica de la vida eclesial. Podrían entenderse así las cosas. Pero no hay que tomárselas tan a la ligera. Porque la cuestión acerca de qué derecho tienen los cristianos para confesar su fe en Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios, es algo que atañe a todo cristiano (y también a todo no cristiano, en cuanto éste se toma el derecho de rechazar la confesión de fe de los cristianos o de considerarla como cosa no importante).

Se verá fácilmente que nos hallamos ante genuinos problemas de fe, si nos fijamos en dos confesiones de fe pospascuales que aparecen en el nuevo testamento y que reconocen a Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios, y tratamos de vincularlas con la tradición de los evangelios acerca de Jesús, y si tenemos en cuenta, además, que los evangelios mismos no informan al unísono, sino de manera diferente, acerca de Jesús y de su pasión. En ambos casos se ve que hizo falta un considerable esfuerzo mental para llegar realmente a una imagen bíblica de Jesús, que fuera convincente por sí misma.

a) *Dos confesiones pospascuales de fe en Cristo*

El llamado credo apostólico, que predomina actualmente en nuestras Iglesias, quiere ofrecer en sus tres artículos una síntesis de los tres testimonios bíblicos que son esenciales para la fe cristiana. El segundo artículo del Credo apostólico tiene sus modelos decisivos en las proposiciones y confesiones de fe del cristianismo primitivo, formuladas bíblicamente, que reconocían a Jesús como el Hijo de Dios y como el Mesías. Recojamos dos de esas confesiones. La primera la cita el apóstol Pablo en 1 Cor 15, y la comenta incluso como una confesión característica de todos

delante de nuestra fe, y lo atestiguó incluyendo en su predicación la historia terrena de Jesús». De manera muy parecida juzgan Günther Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 13-26, y Hans-Friedrich Weiß, *Kerygma und Geschichte. Erwägungen zur Frage nach Jesus im Rahmen der Theologie des Neuen Testaments*, 102-105. En las investigaciones sobre los evangelios, yo creo que hay que desarrollar consecuentemente la perspectiva de E. Käsemann.

los apóstoles. La segunda se halla en la Carta primera a Timoteo y caracteriza a la Iglesia de la época postapostólica.

Pablo escribe en 1 Cor 15, 3-8 a la comunidad de Corinto:

> Entre lo más importante, os trasmití (como enseñanza) lo que yo (mismo) había recibido (como enseñanza), a saber, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado, y que fue resucitado al tercer día según las Escrituras, y que se apareció a Cefas (= Pedro) y luego a los Doce. Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron (*nota bene*: la Carta primera a los corintios fue escrita por Pablo en Efeso hacia los años 54/55 d. C.). Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo.

En los v. 3-5 tenemos una breve fórmula que expresa la doctrina del «evangelio» (cf. 1 Cor 15, 1): una fórmula que fue recibida ya por Pablo y que data de los primerísimos años que siguieron a la muerte y la resurrección de Jesús. Este evangelio lo proclaman, según Pablo, todos los apóstoles enumerados por él (cf. 1 Cor 15, 11). El centro del evangelio es que el «Cristo» murió por nuestros pecados, fue sepultado, fue resucitado por Dios al tercer día, y se apareció a Pedro, a los Doce y a otros apóstoles. La muerte y la resurrección de Jesús —como se recalca expresamente en el texto— se realizaron «según las Escrituras», es decir, según la voluntad de Dios consignada y garantizada en el antiguo testamento. Según 1 Cor 15, 3-5, el centro del evangelio del Cristo es la muerte de Jesús por nuestros pecados y su resurrección por Dios.

La confesión de fe que leemos en el texto de 1 Tim 2, 5-6 es parecida a esta, pero algo distinta en cuanto a su perspectiva:

> ...Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos. Este es el testimonio dado en el tiempo oportuno.

Según este texto, Jesús es el único mediador, determinado por Dios, entre Dios y los hombres, y que con la entrega de su vida selló su misión divina para con todos los hombres, y de lo que se estableció testimonio en el evangelio en el momento fijado por

Dios (compárese el v. 6 con 2 Tim 1, 8 y Gál 4, 4). Este evangelio es el que tiene que proclamar Pablo, y el que tienen que proclamar los dirigentes de la(s) comunidad(es) que le suceden.

Las fórmulas de ambos textos, en 1 Cor 15 y en 1 Tim 2, miran retrospectivamente desde la pascua hacia Jesús y ven en su pasión el punto culminante de su misión como Mesías y como (Hijo del) Hombre, ese punto culminante que es decisivo y que conduce a los creyentes a la salvación. La mirada dirigida hacia la tradición de la pasión es una mirada que en ambos textos aparece de forma sumamente espontánea y que sólo puede impugnarse artificiosamente (cosa que de vez en cuando se hace[21]).

Precisamente esta mirada concentrada en la pasión proporciona actualmente grandes perplejidades aun a los cristianos que sienten interés por estos temas. El relato acerca de la muerte sacrificial de Jesús, querida por Dios, no sólo aparece como cosa difícil de comprender para nuestra mentalidad moderna, sino también como cosa escandalosa. ¿Por qué y cómo es que el sacrificio del Hijo de Dios en la cruz fue necesario para que se realizara el perdón de nuestros pecados? Un Dios que hace que se ejecute en la cruz a su propio Hijo, para perdonar así a los pecadores, es un Dios que aparece como cruel y extraño, como una especie de Moloc (cf. Lev 18, 21; Is 30, 33) y no como el Dios de amor. Si este escándalo puede o no superarse, es una de las más importantes cuestiones que se plantean a nuestra comprensión, en el contexto de lo que estamos estudiando. Ahora bien, el que no sea capaz de comprender la pasión de Jesús, sentirá también que le resulta extraña la confesión de fe del cristianismo primitivo, que proclama su fe en Jesús como el Cristo de Dios (y, con ello, le resultará también extraña la confesión de la fe cristiana en general). Nos encontramos, pues, ante un genuino problema de fe.

21. Esto se hace, por ejemplo, en la forma en que se pone en duda que Pablo haya tenido ya conocimiento de la tradición sinóptica acerca de la pasión. Si se es de esta opinión, entonces se puede impugnar también que en 1 Cor 15, 3-5 se tenga en cuenta la tradición de la Cena o la de la sepultura de Jesús. Por ejemplo, Joachim Gnilka piensa que la tradición de Mc 16, 1-8 se originó «echando mano de la estructura de fe 1 Cor 15, 3-5 y presentando gráficamente el mensaje de la resurrección con la ayuda de la tumba vacía», y poco después señala como «argumento insuperable» (!) «la ausencia de una alusión a la tumba vacía en la antigua fórmula de confesión de 1 Cor 15, 3-5» (*El Evangelio según san Marcos* II, Salamanca ²1993, 397 y 405).

b) *El diferente testimonio de los evangelios y la necesidad de la crítica*

Los cuatro evangelios bíblicos se ajustan a la confesión cristiana primitiva que declara su fe en Jesús como el Cristo de Dios y como el Mediador entre Dios y los hombres, y lo hacen concediendo gran importancia al relato de la pasión de Jesús. Martin Kähler lo expresó con una fórmula muy atinada: «Exagerando un poco las cosas, podríamos afirmar que los evangelios son historias de la pasión precedidas de una extensa introducción»[22]. Si no se comprende la historia de la pasión, no es posible comprender los evangelios. Pero precisamente la historia de la pasión no se presenta, ni mucho menos, de manera idéntica en nuestros evangelios. Las mayores diferencias se dan entre el Evangelio de Juan, por un lado, y los tres primeros evangelios, por el otro lado (aunque ya la historia [pre-]lucana de la pasión debe diferenciarse de la de Marcos y de la de Mateo y muestra afinidades con la pasión según Juan). Hay diferencias de datación y de énfasis, que sorprenden y causan dificultades a los exegetas, ya desde los días de la Iglesia antigua. Según el Evangelio de Juan, Jesús muere en la cruz en la hora precisamente en que se sacrificaba en el templo los corderos pascuales, a fin de prepararlos luego para la cena pascual. En la noche en que Jesús, según los relatos de Marcos, Mateo y Lucas, celebró con sus doce discípulos el convite pascual (y la santa Cena en el marco del convite pascual), el Señor se encontraba ya muerto según Juan. Por eso, buscaremos inútilmente en el cuarto evangelio un relato de la santa Cena, tal como nos lo ofrecen los tres primeros evangelios y también Pablo (en 1 Cor 11, 23ss). Al mismo tiempo, en Juan —con escasas excepciones (cf. 13, 21; 19, 28)— se han corregido todos los enunciados que hablan de humillación, y que nos resultan familiares por el relato de la pasión que aparece en los otros evangelios: el estremecimiento y el desmayo que siente Jesús en Getsemaní (cf. Mc 14, 32-42 par) se trasforma casi en lo contrario en Jn 12, 27-33 y 18, 2-11. La conmovedora escena de la caída de Jesús bajo el peso del madero de la cruz, que él tiene que arrastrar hasta el Gólgota, de tal manera que los soldados obligan a Simón de Cirene a llevar la cruz en vez de Jesús (cf. Mc 15, 20s),

22. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 60.

es sustituida en Jn 19, 17 por la aguda observación: Jesús «cargó por sí mismo con la cruz», es decir, valiéndose de sus propias fuerzas. En vez del clamor de oración: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?», tomado del Sal 22, 2 (Mc 15, 34 y Mt 27, 46), Juan presenta como última palabra de Jesús en la cruz: «Todo está cumplido» (Jn 19, 30). En vista de este importantísimo desplazamiento de los acentos, en comparación con los tres primeros evangelios, no nos queda más remedio que leer críticamente la exposición de la pasión que se hace en los cuatro evangelios, sin disimular con armonizaciones simplistas las diferencias que observamos en la exposición.

Pero también entre los tres primeros evangelios hay diferencias, sobre las que conviene reflexionar y que hay que esclarecer: ¿Cómo es que, por ejemplo, el Evangelio de Marcos comienza con el relato de la actividad de Juan Bautista y con el bautismo de Jesús, y que en cambio Mateo y Lucas nos ofrezcan los famosos relatos de la infancia (entre ellos, la historia de la nochebuena en Lc 2)? ¿Cómo se explica que en Mt 5–7 encontremos el «sermón de la montaña», y que —en lugar de él— hallemos en Lucas únicamente el llamado «discurso del llano» (Lc 6, 17-49), mucho más breve, mientras que otras palabras de Jesús, recogidas por Mateo en el sermón de la montaña, las leamos dispersas por todo el Evangelio de Lucas? Marcos no nos habla en absoluto ni de un sermón de la montaña ni de un discurso del llano. Además, Marcos no nos trasmite tampoco el Padrenuestro, ofrecido por Mateo en 6, 9-13 y por Lucas en 11, 2-4. Inversamente, la observación de que la familia de Jesús se pone en camino desde Nazaret para hacerse cargo de él porque piensan que «se ha trastornado» (Mc 3, 20s), aparece únicamente en Marcos y en ninguno más de los evangelios. Por consiguiente, nuestro propósito de leer críticamente la historia de la pasión, debemos hacerlo extensivo a la totalidad de los evangelios, si realmente queremos formarnos una imagen de Jesús que sea fiable de algún modo.

Por lo demás, semejante lectura crítica no hace ninguna injusticia a la Biblia. En primer lugar, porque ya Pablo, al final de la Carta primera a los tesalonicenses, exhortó a la comunidad a no menospreciar los testimonios proféticos, sino a examinarlo todo y a retener (únicamente) lo bueno (1 Tes 5, 20s; cf., en un sentido parecido, Rom 12, 2). Y, en segundo lugar, la Carta primera de Pedro insta a los cristianos a estar siempre dispuestos «a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza» (1 Pe

3, 15). Unicamente podremos responder y dar razón de las cosas, en nuestro debate actual, si llegamos a tener ideas claras —en la medida de lo posible— sobre la relación mutua que existe entre la predicación de Jesús y la fe que se deposita en su persona, y acerca de lo que hemos de pensar en general sobre el testimonio bíblico. Para hacer justicia a 1 Pe 3, 15, y dado el verdadero caos de opiniones que caracteriza a la actual situación del diálogo dentro y fuera de la Iglesia, es imprescindible realizar un trabajo histórico y crítico acerca de la sagrada Escritura.

3. *De la predicación de Jesús a la fe en Jesucristo*

Tratar de recorrer el camino que va de la predicación de Jesús a la fe en Jesucristo (en Jesús el Cristo), tal como aparece ejemplarmente en las fórmulas de fe antes mencionadas, significa atreverse a efectuar una reconstrucción crítica que haga justicia a los problemas y a las diferencias existentes entre las fuentes bíblicas que tenemos a la vista. Toda reconstrucción tiene que atenerse a ciertas directrices metodológicas, que son también objeto de debate, lo mismo que lo es la realidad reconstruida. Para que se me pueda seguir críticamente, mencionaré en primer lugar los principios de reconstrucción que me sirven de guía, y luego pasaré a exponer los diversos temas.

a) *Los principios de reconstrucción*

Para determinar las relaciones existentes entre los cuatro evangelios, tomo como punto de partida la hipótesis (ampliamente admitida, pero no por eso incuestionablemente válida) de que el evangelio más antiguo es el Evangelio de Marcos, que probablemente tuvo su redacción definitiva en Roma y fue compuesto por Juan Marcos (cf. a propósito de él Hech 12, 12; 13, 5.13; 15, 37-39; Flm 24; Col 4, 10; 2 Tim 4, 11 y 1 Pe 5, 13) aun antes de la destrucción de Jerusalén por las tropas romanas en el año 70 d. C. Se basa en la tradición de Pedro y en otras tradiciones narrativas y de predicación apostólicas y de carácter antiguo[23]. El Evangelio según Mateo y el Evangelio según Lucas utilizaron co-

23. Sobre el origen del Evangelio de Marcos antes del año 70 d. C. y acerca de sus tradiciones, cf. M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, London 1985.

mo fuente y modelo ese Evangelio de Marcos. Pero en sus evangelios recogieron además el material de una «fuente de sentencias y discursos» que a los maestros cristianos y a los misioneros proféticos en Siria y Palestina les servía como manual para sus predicaciones. De esa «fuente» (en alemán, *Quelle*), conocida ordinariamente por la sigla Q, proceden, por ejemplo, las principales tradiciones del sermón de la montaña (y del discurso del llano, en Lucas). Si agrupamos la tradición de la fuente de sentencias y de discursos con la exposición hecha por Marcos, entonces obtenemos una imagen relativamente fiable de la predicación y de los actos de Jesús. Esta imagen se completa, además, con los materiales narrativos procedentes de las tradiciones trasmitidas únicamente por Marcos, Mateo o Lucas, los llamados «materiales peculiares» (*Sondergut*) de los evangelios. Esta imagen es fiable, porque la tradición de relatos y la tradición de palabras que se nos han trasmitido en la fuente de sentencias y en Marcos, y también las tradiciones de materiales peculiares, se basan en el recuerdo de Pedro y de aquellos hombres y mujeres que habían acompañado ya a Jesús durante su actividad terrena y que luego, después de pascua, fueron llamados como apóstoles por el Cristo resucitado y constituyeron el núcleo de la comunidad primitiva. La continuidad en que el círculo de discípulos se halla con respecto al tiempo pre-pascual y al tiempo post-pascual garantiza la continuidad de las tradiciones acerca de Jesú[24].

El Evangelio de Juan, en comparación con los tres primeros evangelios, representa una nueva etapa de la tradición. Presupone (principalmente) como ya conocida la tradición petrina que acabamos de mencionar, la continúa críticamente y la completa dentro de la perspectiva de la fe. Apoyándose en la figura y en el testimonio del «discípulo a quien Jesús amaba» (cf. Jn 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7.20), el cuarto evangelio quiere exponer la misión y la obra de Jesús a la luz del conocimiento de la verdad revelada, concedido por el Espíritu santo únicamente después de pascua (cf. Jn 14, 16s.26; 15, 26; 16, 7-14). Precisamente por esto, el Evangelio de Juan fue considerado ya en la Iglesia antigua como el principal evangelio, como el genuino evangelio espiritual, cuyo testimonio acerca de la verdad incluye en sí el de los demás evangelios y lo conduce a la meta.

24. Esta continuidad la acentúan con razón Birger Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition*, 1977, y Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer*, [2]1984, obra resumida en Id., *Der Ursprung der Jesus-Überlieferung*: ThZ 38 (1982) 493-513.

Entre los principios de reconstrucción por los que me guío, se encuentra, además de esa determinación de la relación histórica existente entre los cuatro evangelios, la idea que se confirma en todas las etapas de la tradición neotestamentaria acerca de la fe y que queda confirmada igualmente por la historia de la Biblia cristiana, a saber, la idea de que no existió nunca en sentido cristiano un nuevo testamento separado del antiguo testamento o desligable de él (exceptuado el del «reformador» Marción, expulsado de la comunidad romana en el año 144 d. C.), y de que, por tanto, ese nuevo testamento no puede existir sino artificialmente. Jesús y sus discípulos, juntamente con Pablo, llamado posteriormente al apostolado, eran por su nacimiento judíos. Se habían criado en la fe de Israel y leían la ley, los profetas y los salmos (Lc 24, 44) como sagradas Escrituras y —como era corriente entonces— se las sabían de memoria, en parte. Por medio de Jesús y de los apóstoles, esas «sagradas Escrituras» del antiguo testamento se convirtiendo también en la Biblia de las comunidades que creían en Jesús. Antes ya de que existiera un solo escrito del nuevo testamento, las primeras comunidades cristianas leían el antiguo testamento (en forma hebrea y en forma griega) como sagrada Escritura y lo interpretaban con referencia a Cristo. El nuevo testamento completa, desde el punto de vista cristiano, al antiguo testamento y proporciona una clave decisiva para su interpretación, pero no puede ni pretende desplazar al antiguo testamento. Esto, objetivamente, significa: el camino que va de la predicación de Jesús a la fe en Jesucristo (en Jesús el Cristo) no se podrá reconstruir sino partiendo de una visión de conjunto, crítica, de las fuentes del nuevo testamento y contemplando al mismo tiempo a Jesús a la luz del testimonio del antiguo testamento acerca de la unicidad de Dios, de sus promesas hechas a Israel y de su anuncio del futuro Redentor mesiánico. Para formularlo de manera más clara todavía: el testimonio veterotestamentario acerca de la revelación proporciona la orientación decisiva hacia la que hemos de mirar para comprender histórica y bíblicamente el camino que va de la predicación de Jesús a la fe en Jesús[25]. Quien no tenga en cuenta esta perspectiva, no podrá dar respuesta adecuadamente a la cuestión que tenemos planteada.

25. Lo expuso ya clásicamente Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 66: «...quede claro que, sin el antiguo testamento, no seremos capaces de apreciar a Cristo. Uno se equivoca cuando piensa y dice que es Cristo únicamente el que arroja luz sobre el antiguo

b) *El mensaje de Jesús acerca de Dios, de la conversión y la fe*

Como vemos especialmente por los relatos de Lucas acerca de la infancia y como lo confirman en realidad muchos otros textos evangélicos, Jesús por naturaleza se crió en el ambiente del antiguo testamento y vivió en la atmósfera de la fe judía (cf. tan sólo Lc 2, 41-51 y Jn 7, 15-17). Por la predicación de Juan Bautista (su primo), que llamaba a la conversión, Jesús, a la edad de unos treinta años, escuchó el llamamiento que le llevó a la ribera del Jordán y le movió a recibir el bautismo. El bautismo en el Jordán no era para Jesús simplemente, como para otros que fueron bautizados por Juan, un sello de la conversión a una nueva vida agradable a Dios, en la expectación del próximo juicio final, sino que significaba el acto de desligarse de todos los vínculos familiares y de partir hacia la vida pública de su actividad mesiánica. La experiencia del Espíritu, que Jesús tuvo en su bautismo, le hizo saber que había llegado ya la hora de actuar públicamente. Actuar públicamente significa dirigir un llamamiento, basado en la propia autoridad, a la conversión y a la fe en el mensaje del reinado de Dios que pronto iba a comenzar. La predicación pública de Jesús se inició, según Mc 1, 15, con aquellas palabras: «¡El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca! ¡Convertíos y creed en el evangelio!».

Quién es Dios y qué es el reinado de Dios, era algo que para Jesús y para sus contemporáneos judíos se deducía del antiguo testamento y de la vida de fe del judaísmo. Pensemos tan sólo en el primer mandamiento y en su preámbulo: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te sacó de Egipto, de la casa de esclavitud. No habrá para ti otros dioses junto a mí» (Ex 20, 2-3). A diario oraba (y sigue orando) todo judío piadoso la oración tomada de Dt 6, 4s y de otros lugares bíblicos (= Dt 11, 13-21: Núm 15, 37-41), que es una confesión de fe: «Escucha, Israel. El Señor nuestro Dios es el único Señor. Por eso, amarás al Señor tu Dios con todo tu

testamento. Así como es evidente que ese Jesús no podría haberse manifestado como Mesías sino entre los judíos, así también nosotros no seríamos capaces de apreciarle en absoluto sin haber recibido formación en el antiguo testamento»; y un poco más adelante, 67: «...quede claro que ese Jesús es realmente el Mesías cuyo Espíritu habló en los profetas (1 Pe 1, 11); y no seremos capaces de describir al Cristo histórico, sin mostrarle en el antiguo testamento, sin poner de relieve el trasfondo veterotestamentario y también el colorido veterotestamentario de su vida, que él vive en presencia de su Padre y en su Padre».

corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza...». Del reinado actual de Dios se habla en los salmos (por ejemplo, en el Sal 145) o en Daniel (4, 3 en la versión de Reina-Valera; 4, 31 en la versión de la Biblia de Jerusalén). Y del inminente comienzo del reinado de Dios sobre todo el mundo, oímos hablar, por ejemplo en el denominado (Déutero-)Isaías (52, 7) y en la tradición de las oraciones judías. Lo mismo que el «¡Escucha, Israel», las personas piadosas recitaban (y siguen recitando) desde los tiempos de Jesús la denominada «oración de las 18 peticiones». En la 11.ª alabanza se dice: «Instaura de nuevo a nuestro juez lo mismo que antes y a nuestros consejeros como al principio, y sé Rey sobre nosotros, tú solo. Alabado seas, oh Señor, que amas el derecho». Jesús anunciaba la próxima llegada del reinado del único Dios, testimoniada por el antiguo testamento, y lo hacía de tal manera, que los que escuchaban a Jesús tenían que adoptar plena y decididamente una actitud ante ese único Dios, que era el Juez y el Salvador de su pueblo escogido.

Es característico de Jesús, y cosa desacostumbrada entre los judíos, el que él invocara con plena inmediatez al único Dios que iba a venir, llamándole «Padre» (cf. Lc 10, 21 par; Mc 14, 36 par) y haciendo incluso partícipes a sus discípulos —en la oración del Padrenuestro— de esa relación con Dios. Precisamente por la singularísima manera de dirigirse a Dios llamándole «Padre», Jesús se muestra como el Hijo de Dios.

Lo que ese único Dios que viene concede gratuitamente a los hombres que dan oídos a Jesús y lo que quiere de ellos, Jesús mismo enseña a reconocerlo y tomarlo en serio de una manera enteramente nueva. En el diálogo (amistoso) con un doctor de la ley acerca de cuál es el mandamiento más importante entre los 613 preceptos (= 248 mandamientos y 365 prohibiciones) que, según el cálculo judío, comprendían la totalidad de la ley, Jesús responde con una afirmación de principio en la que asocia íntimamente dos mandamientos: lo cual no era corriente, ni mucho menos, en Palestina:

> ...el (mandamiento) más importante es: Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente y con toda tu fuerza. El segundo (mandamiento es) éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay mandamiento mayor que estos dos (Mc 12, 29-31).

El doble mandamiento del amor a Dios y del amor al prójimo define por entero, según Jesús, cuál es la voluntad de Dios. Cuando Jesús sitúa tan en el centro el mandamiento del amor, entonces lo hace partiendo de que el único Dios, su Padre, es un Dios de amor y se complace más en la conversión y la vida de los pobres, de los descarriados y los pecadores que en su aniquilación.

Cómo era en concreto la conversión de los pecadores reclamada por Jesús, podemos verlo claramente por el conocido relato de la visita que hizo Jesús en Jericó a Zaqueo, uno de los principales recaudadores de impuestos (Lc 19, 1-10). Para indignación de algunos moradores de la ciudad, Jesús hace que le invite a su casa un recaudador de impuestos que era considerado (precisamente) como injusto e impío; y éste acepta de buena gana recibirlo en su casa. El encuentro hace que Zaqueo reparta entre los pobres la mitad de su fortuna y que prometa hacer lo más posible por resarcir las cantidades cobradas en exceso, compensando incluso a los damnificados con el gesto de devolverles una cantidad cuatro veces superior a la que les había cobrado injustamente. Jesús acepta benignamente esta promesa y felicita a ese hombre porque es un «hijo de Abrahán» que ha sido recuperado para la comunión con Dios. Todo este suceso pone bien a las claras que «el Hijo del hombre ha venido para buscar y salvar lo que ha estado perdido» (Lc 19, 10).

Por consiguiente, la conversión, en el sentido en que Jesús la entiende, significa dos cosas. En primer lugar se trata de apartarse, gracias al encuentro con Jesús, del camino de injusticia y de la lejanía de Dios en que se había vivido hasta entonces, y de volverse hacia el único Dios y Padre, a quien Jesús mismo pertenece. Y se trata, en segundo lugar, de responder a la voluntad de ese Dios practicando el amor y la justicia.

Lo importante que era y sigue siendo para Jesús la práctica del amor y de la justicia, nos lo muestra en todos sus pormenores el sermón de la montaña, y lo acentúa la famosa parábola del gran juicio universal, en Mt 25, 31-46[26]. Ejercitar actos de amor y de justicia significa dar de comer a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, dar cobijo a los que no tienen techo, vestir a los desnudos, cuidar de los enfermos y visitar a los presos, haciéndolo siempre y en todos los lugares en que eso sea necesa-

26. Sobre las raíces jesuánicas de esa parábola y sobre las tradiciones judías que entraron en ella, cf. Johannes Friedrich, *Gott im Bruder?*, 1977.

rio (cf. Is 58, 6s). Jesús, en todo ello, se identifica con los que padecen necesidad, y lo hace hasta el punto de considerar que a él se le está haciendo toda obra buena que se haga con ellos.

Ahora bien, la invitación y el llamamiento de Jesús a la conversión tiene también un reverso muy natural; no es lícito desoírlo. El que se cierre al llamamiento de Jesús a la conversión seguirá estando lejos de Dios y deberá afrontar las consecuencias de su cerrazón. Esas consecuencias caerán inexorablemente sobre los impenitentes, y lo harán a más tardar en el día del juicio, como nos lo enseñan, por ejemplo, los ayes que Jesús pronuncia sobre las ciudades galileas de Corozaín y Betsaida, que le rechazaron (Mt 11, 20-24/Lc 10, 12-15). El llamamiento de Jesús a la conversión se halla en el horizonte del juicio final que se aproxima.

Hasta qué punto el Dios a quien Jesús sirve y a quien él predica, prefiere la misericordia y el perdón de los pecados al juicio y al castigo, nos lo hace ver claramente Jesús en su predicación y en su propia conducta. Las tres parábolas, agrupadas en Lc 15, de la oveja perdida, del hijo pródigo y de la moneda perdida, demuestran hermosísimamente que, según las ideas de Jesús, hay más alegría en el cielo (es decir, Dios se alegra más) por la conversión de un solo pecador que por noventa y nueve justos que caminan ya por el camino de la justicia (Lc 15, 7). Lo bien recibidos que son precisamente los pecadores y los perdidos a la comunión con Dios, lo demuestra Jesús sentándose a la mesa con ellos, en presencia de Dios (cf. Mc 2, 15s; Lc 15, 2).

Pero también los milagros de curación obrados por Jesús van en este mismo sentido. Para indignación de algunos doctores de la ley, Jesús, con la fuerza (del Espíritu) de Dios que le anima, no sólo cura a enfermos sino que se atreve incluso a perdonarles sus pecados. Así lo demuestra el relato sobre la curación del paralítico de Cafarnaún, en Mc 2, 1-12:

> Cuando hubo regresado a Cafarnaún varios días después, se supo que él estaba (de nuevo) en casa (de Pedro). Y se reunieron muchos, tanto que ya no había lugar ni aun a la puerta; y él les hablaba la palabra. Entonces llegaron unos trayéndole un paralítico cargado por cuatro. Y como no pudieran acercarse a él por causa del gentío, quitaron el techo arriba de donde él estaba; y cuando hubieron hecho una abertura, bajaron la camilla en que yacía el paralítico. Y Jesús, viendo la fe de ellos, dijo al paralítico: «Hijo mío, tus pecados te son perdonados». Pero estaban allí sentados

algunos de los escribas, razonando en sus corazones: «¿Por qué habla este (hombre) así? Está blasfemando (contra Dios). ¿Quién puede perdonar pecados sino solo Dios?». Y al instante Jesús, conociendo en su espíritu que razonaban de esta manera dentro de sí mismos, les dijo: «¿Por qué razonáis sobre estas cosas en vuestros corazones? ¿qué es más fácil, decirle al paralítico, 'Tus pecados te son perdonados' o decirle, 'Levántate, toma tu camilla y anda'? Pero para que sepáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados —dijo al paralítico—, a ti te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa». Y él se levantó, y en seguida tomó su camilla y salió a la vista de todos, de manera que todos estaban asombrados, y glorificaban a Dios, diciendo: «Jamás hemos visto nada como esto».

En esta historia, con un colorido local que se conserva hasta el día de hoy en Cafarnaún, no hay absolutamente nada increíble. Vemos cómo Jesús, que se denomina a sí mismo el «Hijo del hombre», responde a la confianza —el texto habla de «fe»— de los que trajeron ante él al paralítico, y lo hace con la palabra del perdón y con la curación por medio de la palabra. Esto era inaudito, principalmente porque Jesús, de esta manera, infringía el derecho de perdonar pecados que (según la concepción judía) estaba reservado para solo Dios. El relato, dentro de este horizonte, señala clarísimamente lo siguiente: Dios, por medio de la palabra expresada por Jesús, toma posesión del enfermo y le sana en el cuerpo y en el alma. Jesús encarna lo que leemos en el Sal 103, 2-3: «Alaba al Señor, alma mía, ...que todas tus culpas perdona / y cura todas tus dolencias...»[27].

Que lo sucedido en Cafarnaún no es un hecho aislado sino que es una manera de proceder característica de Jesús, nos lo enseña un segundo ejemplo tomado del Evangelio de Marcos: la curación del epiléptico y la conversación que Jesús mantiene luego con sus discípulos a propósito de esta curación, según se relata en Mc 9, 14-29. En ausencia de Jesús, un padre había llevado su hijo a los discípulos de Jesús. El muchacho sufría ataques epilépticos, y los discípulos habían intentado inútilmente prestarle ayuda. Al regresar Jesús, le informan sobre el difícil caso. Entonces Jesús se acerca y pregunta al padre:

27. Cf. Otto Betz, *Jesu Lieblingspsalm*, en Id., *Der Messias Israels*, (185-201) 198s.

> «¿Cuánto tiempo hace que le sucede esto?». Y él dijo: «Desde su niñez. Y con frecuencia (el demonio maligno de la enfermedad) le ha echado en el fuego y en el agua para destruirle. Pero si tú puedes hacer algo, ten misericordia de nosotros y ayúdanos». Y Jesús le dijo: «'¡Si tú puedes!'. Todas las cosas son posibles para el que cree». Al instante el padre del muchacho gritó y dijo: «Sí, creo; ayúdame en mi incredulidad...». Y Jesús reprendió al espíritu inmundo, diciéndole: «Espíritu mudo y sordo, yo te ordeno, sal de él y no entres más en él». Y (el espíritu del muchacho) después de gritar y de sacudirle con terribles convulsiones, salió; y el muchacho quedó como un cadáver, tanto que la mayoría de ellos dijeron: «¡Está muerto!». Pero Jesús le tomó de la mano y le enderezó; y él se levantó. Y cuando Jesús entró en la casa, sus discípulos le preguntaban en privado: «¿Por qué nosotros no pudimos echarle fuera?». Y él les dijo: «Esta clase (de espíritu) no puede salir con nada sino con oración».

En toda esta historia, narrada de manera tan intuitiva, no se habla —como piensan algunos exegetas— acerca de la fe de Jesús; la relación especialísima que Jesús mantiene con Dios no se designa jamás en los cuatro evangelios con el término de «fe»[28]. Sino que vemos otra vez que Jesús está del lado de Dios. Exhorta al padre del muchacho a tener fe en Dios, para quien —según las palabras mismas de Jesús— todas las cosas son posibles (cf. Mc 14, 36). Cuando el padre, a continuación inmediata, confiesa su fe y pide ayuda para su incredulidad, Jesús —en el nombre de Dios— se dirige hacia el enfermo y le cura por medio de su palabra. Como la epilepsia se consideraba en el mundo antiguo como una enfermedad incurable, vemos que por medio de la palabra y de los actos de Jesús se ejecuta la acción de Dios, que es capaz realmente de hacer todas las cosas. Los discípulos, cuando se hallen en una situación parecida, no podrán implorar esta acción de Dios sino por medio de la oración; no es cosa que quede dentro de sus propias posibilidades. La fe, según el contexto de nuestro relato, significa pedir al Dios todopoderoso que actúe por medio de Jesús en favor del orante.

El Evangelio de Mateo, en la conversación final que Jesús mantiene con sus discípulos, añade una sentencia tomada de la fuente de sentencias (cf. *supra*): «En verdad os digo que si tenéis

28. Tan sólo la Carta a los hebreos designa en 12, 2 a Jesús como «el autor y consumador de la fe», pero con ello se ajusta —como muestra el capítulo 11— a un patrón de la fe del judaísmo incipiente.

fe (aunque sólo sea) como un grano de mostaza, diréis a este monte: 'Muévete de aquí para allá', y se moverá; y nada os será imposible» (Mt 17, 20). Esta palabra acerca de la fe que traslada montes, se halla también en el Evangelio de Marcos, pero en otro contexto. Durante su última estancia en Jerusalén, Jesús dice encarecidamente a sus discípulos, que se asombran de la maldición pronunciada sobre la higuera y de que ésta se hubiera secado:

> «...Tened fe en Dios. En verdad os digo que cualquiera que diga a este monte: 'Quítate y échate en el mar', y no dude en su corazón, sino crea que lo que dice va a suceder, se le concederá. Por eso os digo que todas las cosas por las que oráis y pedís, creed que ya las habéis recibido, y se os concederán» (Mc 11, 22-24).

Como, según el antiguo testamento, Dios —creador y juez— es el único que tiene poder para asentar los montes (cf. Sal 65, 7) y para trasladarlos de lugar (Job 9, 5; Jer 51, 21), y la palabra divina de creación y juicio obra lo que impera (Sal 33, 9; 148, 5; Is 55, 11), está bien claro lo que Jesús quiere decir: si los discípulos oran de todo corazón, entonces se les concederá la ayuda del Dios todopoderoso, de tal manera que con su actuación se separen literalmente los espíritus y los mundos. El *logion* se refiere al ministerio de las llaves que corresponde a los discípulos (cf. Mt 18, 18) y es citado en este sentido por Pablo en 1 Cor 13, 2, indicándose entonces que necesita ser completado (por el amor).

El Evangelio de Lucas ofrece en 17, 6 una palabra paralela. Jesús dice a sus discípulos, que le piden que les proporcione fe:

> «Si tuviereis fe (aunque sólo sea) como un grano de mostaza, diríais a esta morera: '¡Desarráigate y plántate en el mar!'. Y os obedecería».

El sentido vuelve a ser muy parecido. El sicómoro es un árbol de profundas raíces. Arrancar árboles de raíz es una imagen del antiguo testamento para referirse a la ejecución del juicio (cf. Jer 1, 10 y la traducción griega de Dan 4, 14). De un maestro judío que sabía disputar muy agudamente, se decía que era capaz de «arrancar montañas de raíz». Vemos, por tanto, que otra vez se piensa en que la fe en la autoridad de Dios es capaz de obrar el juicio y la salvación divina, y que por tanto es capaz de llevar a efecto lo que resulta imposible para los hombres.

El que quiera entender cómo de la predicación de Jesús se llegó a la fe en Jesucristo (en Jesús el Cristo) debe familiarizarse con los pasajes evangélicos que acabamos de citar. Si los comparamos con la tradición de la fe del antiguo testamento y con la tradición de la fe judía, entonces descubriremos en seguida que, desde el profeta Isaías en el siglo VIII a. C. (cf. Is 7, 9; 28, 16; 30, 15), ningún otro profeta o maestro había hablado ya de la fe como lo hace aquí Jesús. ¡En la tradición de la fe de Israel, Jesús introdujo una singularísima y nueva manera de hablar y de pensar! El creyente se hace partícipe de la acción del Dios todopoderoso, cuando en la oración se dirige a Dios y éste obra por medio de él[29]. Lo que significa la acción de Dios, lo sabe cualquier judío del tiempo de Jesús por el antiguo testamento. Y además —cosa que es decisiva— Jesús se lo hace ver intuitivamente por medio de su palabra y de sus actos. En las historias de curación que hemos recordado, Jesús actúa como el Mediador del Dios omnipotente y bondadoso en favor de los hombres que se ven afligidos por la desgracia. Jesús instaura la justicia salvífica de Dios, juzgando a (los demonios de) la enfermedad.

Hemos avanzado ya un poco en la respuesta a la pregunta sobre cómo se llegó de la predicación de Jesús a la fe en Jesucristo (en Jesús el Cristo). Pero no hemos llegado aún a la meta. Jesús mismo marcó bien a las claras que había que creer en él como el Mediador que era de Dios. Ahora bien, la «fe» —en la predicación de Jesús— significa ya de manera totalmente inequívoca la «fe en Dios» (comunicada por Jesús) (cf. Mc 11, 22). Tan sólo en el relato de la curación del paralítico se indica a modo de insinuación que los hombres que traen al paralítico tienen «fe» o confianza en Jesús y en su poder de curación (Mc 2, 5). Cuando Jesús, en otras historias de curación, despide a los que habían sido curados por él, por ejemplo, a la mujer de Cafarnaún que padecía de flujos de sangre, con aquellas palabras: «Hija (se entiende, como nos explica Lc 13, 16, 'hija de Abrahán'), tu fe te ha sanado; vete en paz y queda sanada de tu aflicción» (Mc 5, 34; compárese con 10, 52 y Lc 7, 50), entonces la fe tiene una orientación parecida; pero no se trata aún de la fe refleja en Jesucristo en el sentido en que la expresan las confesiones de fe pospascuales.

29. Cf. a propósito Adolf Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, [6]1982, 94-176; Gerhard Ebeling, *Jesus und Glaube*, en Id., *Wort und Glaube*, en *Ges. Aufs.* I, [3]1967, 203-254; Hans-Jürgen Hermisson-Eduard Lohse, *Glauben*, 1978, 89-102.

¿Cómo se llega, por tanto, a la fe en que Jesús es el Cristo (1 Cor 15, 3), o el (Hijo del) Hombre, el Mediador entre el Dios único y el hombre necesitado de salvación (1 Tim 2, 5)? Sin examinar con mayor precisión que hasta ahora lo que pensaban los contemporáneos de Jesús y, sobre todo, la manera en que Jesús se consideraba a sí mismo, no podremos dar a esta pregunta una respuesta concluyente.

c) *Jesús se denomina a sí mismo el «Hijo del hombre» y el «Mesías»*

Juan Bautista, en la predicación en que hacía un llamamiento a la penitencia, se refirió al «más fuerte» que iba a venir después de él y que a los penitentes los bautizaría no sólo con agua, como Juan, sino con el Espíritu santo y con fuego (cf. Me 1, 7; Mt 3, 11/Lc 3, 16). Por esa persona «más fuerte», según la expectación de los judíos y del antiguo testamento, se piensa en el Juez del universo, que ha de aportar el juicio y la nueva creación y, con ambos, el reinado definitivo de Dios. Como tal iniciador del reinado de Dios, el antiguo testamento menciona en parte al Mesías del linaje de David (cf., por ejemplo, Is 11, 1-9) y, en parte también, al celestial «Hijo del hombre» que habría de establecer el eterno reinado de libertad en favor de Israel, el pueblo escogido por Dios y que se hallaba atormentado y oprimido por sus enemigos (cf. Dan 7, 13-27). En textos posteriores al antiguo testamento se identifica entre sí de tal manera al Mesías y al Hijo del hombre, que el Bautizador en el Espíritu y en el fuego, ante el cual Juan Bautista se siente indigno aun de realizar con él el insignificante servicio de esclavos que consistía en quitarle y ponerle las sandalias (Mc 1, 7), no puede ser propiamente sino el «mesiánico Hijo del hombre» o el «Hijo del hombre-Mesías» (cf. Hen[et] 48, 2.10)[30]. Por consiguiente, mediante la predicación de Juan Bautista que llamaba a la conversión, Jesús se vio confrontado con el anuncio de la llegada inminente del mesiánico Hijo del hombre que venía para el juicio y para la nueva creación.

La experiencia del Espíritu, concedida a Jesús con ocasión de su bautismo, juntamente con las consoladoras palabras: «Tú eres

30. Así creemos con Friedrich Lang, *Erwägungen zur eschatologischen Verkündigung Johannes des Täufers*, en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie, Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag*, 1975, (459-473) 470s.

mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1, 11), le proporcionó la certeza de que él tenía que realizar a partir de entonces, con total publicidad, la obra del Hijo del hombre-Mesías que había sido anunciado por el Bautista[31]. En el curso de la denominada «tentación» (Mc 1, 12s par), Jesús asume este encargo. En la «decisión hecha al principio»[32], Jesús se decide resueltamente a recorrer el camino del mesiánico Hijo del hombre, y a hacerlo con estricta «obediencia de Hijo» (A. Schlatter) a la voluntad de Dios, y mantiene esta decisión incluso en Getsemaní, «la decisión hecha al final»[33]. Toda la actividad pública de Jesús, desde la tentación hasta el final de la pasión, se halla bajo el signo de esta resolución: Jesús recorre y quiere recorrer su camino únicamente como el Hijo obediente a solo Dios y como el Hijo del hombre-Mesías. Los tres títulos de Jesús que aparecen constantemente en los evangelios: «Hijo de Dios», «Hijo del hombre» y «Mesías» no representan bíblicamente alternativas, sino que todos ellos, según genuina mentalidad judía[34], designan conjuntamente a Jesús como el único Mediador por medio del cual Dios quiere que se lleve a cabo su obra redentora, el definitivo establecimiento de su reinado en favor de Israel y del mundo entero.

En las recientes investigaciones críticas se ha expresado constantemente la opinión de que Jesús no utilizó personalmente ninguno de los títulos de majestad conocidos en el judaísmo: «Hijo de Dios», «Mesías» o «Hijo del hombre»; sino que todos esos títulos se los habría atribuido la comunidad más tarde, después de pascua. Antes de pascua, Jesús no habría sido más que el

31. Joachim Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 73s vincula Mc 1, 9-11 par con Mc 11, 27-33 par y deduce de ahí que Jesús vio fundamentada su autoridad mesiánica en la vocación y en la recepción del Espíritu, que tuvieron lugar con ocasión de su bautismo.

32. Cf. Fritz Neugebauer, *Jesu Versuchung. Wegentscheidung am Anfang*, 1986.

33. Sobre la historia de Getsemaní y su razón histórica, cf. Reinhard Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes*, 1987.

34. Julius Schniewind escribe en *Das Evangelium nach Markus*, 193 (a propósito de Mc 14, 62): Todo el mundo podía «comprender a Jesús: Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre, el Juez del universo que tiene su trono junto a Dios; todo esto se encontraba ya equiparado en la tradición judía. Pero Jesús dice: Yo soy. Precisamente cuando va a la muerte, es el futuro Juez del universo; sobre él se halla la promesa de Is 52, 13; 53, 10ss». Que Schniewind tiene razón al ver así las cosas, podemos comprobarlo por la equiparación que hallamos entre diversos títulos de majestad que se aplican al único mediador de la salvación en 4QpsDan A[a] (= 4Q 243), 11QMelch, Hen(et) 48 + 49; 61 + 62; 4 Esd 13; etc.

último mensajero profético de Dios antes de que llegara el juicio universal. Y eso sería, a lo sumo, lo que él habría pretendido ser. Aunque esa opinión se ha repetido muchas veces incluso en nuestros mismos días[35], no deja de ser una abstracción de los investigadores que se halla en pugna con los hechos y con la verosimilitud histórica. En nuestro intento de ir rastreando el origen de la fe en Cristo llegaremos mucho más lejos si seguimos atentamente la tradición textual y nos damos cuenta claramente de que, ante los sorprendentes hechos de Jesús y ante sus asombrosas palabras, sus contemporáneos no podían menos de formularse aquella pregunta: ¿Quién es este hombre? ¿qué autoridad tiene? O también: ¿Qué espíritu maligno (cf. Mc 3, 22.30) le anima? Que Jesús no respondiera nunca nada a esta pregunta (como se ve obligada a presuponer la moderna investigación crítica) es algo totalmente improbable y que convertiría al Jesús terreno en un enigma errático. Indudablemente, los textos le describen de otra manera (y lo hacen con total credibilidad histórica).

Cuando Jesús, al comienzo de su último viaje hacia Jerusalén, se retiró durante algún tiempo con sus discípulos a la región de Cesarea de Filipo, les preguntó a éstos por quién le tenía la gente. Sus discípulos le respondieron que unos creían que él era Juan Bautista (que, después de haber sido decapitado por Herodes Agripa, adquiría nueva forma en Jesús y en su predicación); otros creían que él era Elías, a quien Dios —según Mal 3, 23s— iba

35. Rudolf Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 71 hace constar: «Pronto no pudo concebirse —al menos en los círculos del cristianismo helenístico en los que los sinópticos se configuraron— que la vida de Jesús no fuera mesiánica. Apareció como evidente que Jesucristo, Hijo de Dios, se hubiese manifestado como tal ya en su actuación terrena y por ello fue colocada la narración evangélica de su actuación a la luz de la fe mesiánica. La contradicción existente entre esta concepción y el material de la tradición se pone de manifiesto en la teoría del secreto mesiánico que confiere su carácter peculiar al evangelio de Marcos...». Ernst Käsemann juzga en *El problema del Jesús histórico*, 211: «A mi juicio, todos los pasajes en donde aparece algún atributo mesiánico proceden del kerigma de la comunidad». Günther Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 219-224 se manifiesta exactamente de la misma manera, y Hans-Friedrich Weiß, *Kerygma und Geschichte. Erwägungen zur Frage nach Jesus im Rahmen der Theologie des Neuen Testaments*, 74, volvió a corroborar hace poco esa manera de ver las cosas: «...todos... los títulos de majestad (son) ya, por su parte, interpretaciones con cuya ayuda la Iglesia pospascual... enunció el significado escatológico de Jesús». Finalmente escribe Siegfried Schulz, *Neutestamentliche Ethik*, 1987, 32: Jesús «fue el último profeta, y su aparición y actuación fueron singularísimas porque, después de él, no viene ya nada más que Dios y su reinado».

a enviar antes del grande y temible «día del Señor», para que hiciera que el corazón de los padres se volviera de nuevo hacia los hijos, y el corazón de los hijos, hacia los padres» (es decir, para moverlos a dedicarse de nuevo a conocer a fondo la voluntad de Dios expresada en la ley) y para salvarlos así del juicio; otros, a su vez, creían —según el informe de los discípulos— que Jesús era «uno de los profetas» (cf. Dan 18, 18). De las tres opiniones expresadas se deduce que no es posible borrar de la predicación de Jesús el apremiante llamamiento a la conversión, orientado al cumplimiento de la voluntad de Dios. Partiendo de las informaciones que le dan sus discípulos, Jesús sigue preguntando:

> «...Pero vosotros ¿quién decís que soy yo?». Respondiendo Pedro le dice (en representación de todos): «¡Tú eres el Mesías!». Y él (= Jesús) les mandó con severidad que a nadie hablaran acerca de él. Y comenzó a enseñarles que convenía que el Hijo del hombre sufriera mucho y fuera rechazado por los ancianos y los sumos sacerdotes y por los escribas, y que le mataran, y resucitara a los tres días. Y les decía estas palabras claramente (Mc 8, 28-32).

Según este relato (repetido por Mateo y por Lucas), Jesús se retiró para hablar a solas con sus discípulos, a fin de informarles sobre el encargo de su misión. La idea que habían adquirido sus discípulos de que Jesús era el Mesías, él la reafirmó objetivamente. Ante el tribunal judío y ante Pilato, Jesús confesó últimamente que él era el Mesías, el Hijo de Dios (cf. Mc 14, 62; 15, 2). Pero en aquella otra ocasión Jesús encareció en seguida a sus discípulos que no hablaran aún en público de lo que ellos habían comprendido. La razón consistía probablemente en que la proclamación pública «¡Jesús es el Mesías!» corría peligro de fijar unilateralmente el camino y la misión de Jesús con arreglo a la expectación que por aquel entonces se hallaba muy viva en el pueblo, en el sentido de que el Mesías del linaje de David iba a liberar a Israel del dominio extranjero de los romanos, iba a purificar a Jerusalén de los impíos gentiles e iba a iniciar la época de la justicia (cf. SalSl 17, 21-46). Jesús no quería que le metieran dentro de ese esquema. Tan sólo cuando se llegó en Jerusalén a la decisión suprema, Jesús confesó abiertamente ante los jueces judíos y ante el prefecto romano cuál era su misión mesiánica; pero, al mismo tiempo, realzó su encargo de servir a Dios como el «Hijo del hombre» (cf. Mc 14, 61s par).

Según Dan 7 y según la tradición de Henoc (= Hen[et] 40; 45–49; 53; 61–62; 71) y 4 Esd 13, el Hijo del hombre es una figura mesiánica. Como del Mesías davídico, se espera de él la ejecución del juicio final por encargo de Dios, el establecimiento del reinado de Dios en favor de Israel, y la agrupación escatológica del pueblo de Dios constituido por los justos. Ahora bien, el colorido político y nacionalista que marca su impronta en la expectación del Mesías davídico, queda sorprendentemente en segundo plano en los textos que hablan del Hijo del hombre. Jesús tomó de la predicación de Juan Bautista el misterioso título de Hijo del hombre, que aparece raras veces en la tradición judía, e imprimió en él durante su vida pública un sello enteramente característico[36]: durante su vida terrena, Jesús quiso unir de nuevo a Dios, su Padre, con Israel por el camino de la atención solícita prestada a los «pobres» (cf. Is 61, 1s), del amor que se dedica a servir (Lc 19, 10; Mc 10, 42-45; Jn 13, 2-17) y del sufrimiento vicario. Tan sólo después de este camino terrenal del servicio, esperaba Jesús su exaltación a la diestra de Dios y su institución en el ministerio de Juez escatológico (Mc 14, 61s par; Lc 12, 8s par). Precisamente por eso Jesús situó la expectación mesiánica de Pedro (y de los discípulos en general) a la luz de este encargo mesiánico haciéndoles ver que él, precisamente como el mesiánico Hijo del hombre, tenía que afrontar primero el sufrimiento y, tan sólo a través del sufrimiento, entraría en la gloria de la resurrección y en el poder (Mc 8, 27-33 par).

Como en la primitiva tradición judía, con excepción de Zac 12, 10; 13, 7 (compárese con Mt 24, 30; Mc 14, 27 par), no aparecen tradiciones sobre un Mesías que hubiera de padecer, y en los textos judíos y del antiguo testamento no se dice tampoco nada acerca de un destino de sufrimiento que aguardara al Hijo del hombre, resulta que es completamente inaudita la respuesta

36. Cf. Werner Georg Kümmel, *Jesus – der Menschensohn?*, SbWGF 20, 3, 1984, 179: «...Jesús recogió la expectación judeo-apocalíptica del 'Hombre' escatológico como Juez y como Soberano, pero la puso en una relación enteramente nueva con su persona y con su acción en el presente, una relación que no estaba ya preformada en el mundo de las ideas judías, y de este modo la trasformó radicalmente». Mientras que Kümmel considera la idea de la expiación vicaria como «no compatible con la predicación de Jesús acerca de la salvación» (*ibid.*, 178), vemos que Traugott Holtz, *Jesus aus Nazareth*, 1973, 93, piensa exactamente todo lo contrario, partiendo de los textos y basándose en buenas razones: «Jesús se (entendió) a sí mismo de tal manera, que su camino hacia el escatológico Hijo del hombre no podía pasar más que a través del sufrimiento».

que da Jesús a las palabras de Pedro con las que éste le confiesa como Mesías. ¡Nos hallamos aquí ante una reinterpretación revolucionaria de toda la expectación judía acerca del Hijo del hombre y del Mesías: una reinterpretación que nace de la cercanía en que Jesús se halla de Dios y de su obediencia de Hijo! Si la autodenominación de Jesús como «Hijo del hombre» era ya harto enigmática, esta nueva versión del título de Hijo del hombre es tanto más un misterio. Vemos, además, que la respuesta de Jesús a la confesión de Pedro tropieza luego con incomprensión y rechazo. En Mc 8, 32-33 se dice:

> Y Pedro le llevó aparte (a Jesús) y comenzó a reprenderlo. Pero él (Jesús) volviéndose y viendo a sus discípulos, reprendió a Pedro y dijo: «¡Quítate de delante de mí, Satanás, porque no tienes en mente las cosas de Dios, sino las de los hombres!».

En estas palabras de Jesús, extraordinariamente duras (y que, por tanto, es imposible que se hayan forjado después de pascua), se dice ásperamente a Pedro que se quite de delante de Jesús, y que se atenga a lo que él dice, porque con esta resistencia contra su Señor está haciendo de tentador contra la decisión tomada por Jesús de ir a la pasión.

Según todo esto, la actividad terrena de Jesús como mesiánico Hijo del hombre se hallaba envuelta por el velo del misterio, incluso para los discípulos. El denominado «secreto mesiánico»[37], que resalta constantemente en el Evangelio de Marcos (cf. especialmente 9, 9s), no es sencillamente una simple construcción teológica pospascual, y no tiene nada que ver con el intento de envolver con un velo, después de pascua, el hecho de que la vida de Jesús hubiese trascurrido fácticamente de manera no mesiánica y de que, sólo a partir de pascua, hubiera sido colocada en el foco de luz de la mesianidad. ¡No! ¡Sino que se trata, más bien, de un rasgo fundamental de la actividad de Jesús mismo! La predicación de Jesús en parábolas y en acciones simbólicas no podía ni debía

37. El secreto mesiánico fue interpretado por William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, (1901) [3]1963 como una teoría cristiana que el evangelista Marcos había encontrado ya en la tradición. Rudolf Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 71, la interpretó como un velo que cubría el que la vida de Jesús no hubiera sido mesiánica. Pero Heikki Räisänen, *Das 'Messiasgeheimnis' im Markusevangelium*, Helsinki 1976, demostró que el evangelista Marcos había trabajado con muchísimos estratos de tradición y no (como supone Wrede) con una tradición identificable por una sola orientación. La «teoría» marquina tiene raíces prepascuales.

aparecer clara sino para los que realmente se abrieran a ella. Su sentido permanecía oculto para los de fuera, e incluso tenía para ellos un no sé qué de escandaloso (cf. Mc 4, 33s). No es casual, ni mucho menos, que el clamor de satisfacción y júbilo que pronuncia Jesús en Mt 11, 25ss comience con aquellas palabras: «Te alabo, oh Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque les ocultaste estas cosas (= lo que yo predico) a los inteligentes y sabios, y las revelaste a niños. Sí, Padre, porque así agradó en tus ojos...» (11, 25s). El camino de Jesús como Hijo del Padre fue constantemente un enigma incluso para sus más íntimos acompañantes; en todo caso, ellos se imaginaban constantemente que él iba a obrar de una manera diferente a como obraba de hecho (consúltese tan sólo Mc 1, 36-38; 8, 32s; 10, 35ss; Lc 9, 54-56: 24, 21). Unicamente cuando Cristo se hubo aparecido con nueva vitalidad divina a los discípulos, que le habían abandonado —todos ellos— en la noche de la traición (Mc 14, 50 par), y ellos hubieron aprendido, por el poder del Espíritu, a confesar su fe en la resurrección y en la exaltación de Jesús a la diestra de Dios, entonces llegaron a saber realmente a qué Señor habían estado siguiendo en la tierra. Sin el Espíritu de la fe, permanecía para ellos oculto supremamente quién era y quién es Jesús (cf. Jn 14, 16.26; 15, 26; 16, 12-14).

Pero volvamos a nuestro tema y fijémonos en lo que el relato de Mc 8, 27-33 par aporta al planteamiento de nuestro problema. En el texto de Marcos encontramos los dos títulos fundamentales que aparecen en las primitivas confesiones de fe pospascuales: «Cristo» o «Mesías» (compárese con 1 Cor 15, 3) e «Hijo del hombre». (Que este título se halla precisamente detrás del título de «hombre» en 1 Tim 2, 5, hemos de verlo todavía.) Que Jesús confesó abiertamente su misión mesiánica ante el tribunal judío y ante Pilato, lo documentan Mc 14, 62 par; 15, 2 par juntamente con la inscripción que se puso a la cabecera de la cruz y que fue redactada por los romanos (¡y no por cristianos!): «El rey de los judíos» (Mc 15, 26).

Con esto hemos encontrado las huellas de los títulos de Jesús recogidos por la confesión pascual de los cristianos. Estos títulos procedían ya, evidentemente, de la tradición prepascual acerca de Jesús y fueron afirmados y utilizados por Jesús mismo. Atribuir exclusivamente estos predicados a la comprensión pospascual y a la fe de la comunidad equivaldría a hacer que fuera incomprensible históricamente el camino de Jesús y con él su pasión.

d) *Para comprender la pasión de Jesús*

Lo que esa pasión implica, hemos de investigarlo más precisamente por tres razones. En primer lugar, nos ha llamado ya la atención la peculiaridad de los anuncios que Jesús hace de la pasión. En segundo lugar, hemos comprobado ya que el llamamiento mesiánico de Jesús a la conversión tiene un reverso: a los impenitentes les amenaza el juicio. En tercer lugar, las dos confesiones bíblicas de fe en Cristo, de las que partimos como de un patrón, no se refieren temáticamente al sufrimiento vicario de Jesús. Por consiguiente, es inevitable la pregunta: ¿Por qué Jesús, como el Hijo del hombre-Mesías enviado por Dios, tenía que recorrer el camino que le llevara al sufrimiento?

Para penetrar en el misterio de la pasión de Jesús, hay que vincular las perspectivas que nos vienen dadas históricamente con la reflexión que trate de comprender la propia disposición de Jesús para el sufrimiento.

e) *La necesidad histórica de la pasión*[38]

Si nos fijamos bien en el camino que Jesús recorrió, según los tres primeros evangelios, de Galilea a Jerusalén, entonces reconocemos muy pronto que ese camino está marcado por una confrontación —que adquiere formas cada vez más duras— de Jesús con representantes de todos los partidos religiosos importantes de su época. Mientras que sus discípulos le seguían de manera casi incondicional y depositaban en él sus esperanzas, y en torno a Jesús se apiñaban constantemente los pobres y los que estaban necesitados de ayuda, vemos que el llamamiento de Jesús a la conversión y su predicación del reinado de Dios en parábolas, debates y acciones simbólicas (como las de sentarse a la mesa con los pobres y los marginados y los milagros de curación) significaba un desafío cada vez más insoportable para no pocos fariseos, celotas y judíos ricos. Ahora bien, los más poderosos adversarios le salieron a Jesús de entre el partido de los sumos sacerdotes y de los distinguidos saduceos, que eran los más influyentes en Jerusalén. Dominaban y administraban el templo, y a ellos precisamente los

38. A propósito de lo que se dice en las p. 44-50, cf. el estudio que presentamos a continuación en la presente obra: «¿Por qué tuvo que morir Jesús?».

provocó Jesús hasta el extremo en los últimos días de su actividad en la tierra mediante el demostrativo gesto de purificar el templo.

Lo de la purificación del templo fue, con toda probabilidad, una acción simbólica de Jesús de carácter mesiánico[39]. Israel aguardaba para el comienzo del reinado de Dios la exaltación «del monte con la casa del Señor», es decir, de Sión, para que fuera el monte del universo (Miq 4, 1ss; Is 2, 1-5). Diversos textos judíos antiguos hablan de la glorificación y de la reedificación del templo en el tiempo final[40]. Los esenios de Qumrán esperan que el Mesías de la estirpe de David edifique de nuevo el santuario (cf. 4 Qflor I, 1ss); en los Salmos de Salomón, que datan del fariseísmo incipiente, se dice del mismo Mesías davídico que «él glorificará al Señor en un lugar destacado por encima de toda la tierra y que purificará a Jerusalén mediante la santificación, para dejarla como era al principio» (SalSl 17, 30; compárese con Miq 4, 1ss); en el libro quinto de los llamados Oráculos Sibilinos (414-433) se habla de que «un hombre bendecido desde los confines del cielo», es decir, seguramente el mesiánico Hijo del hombre, ha de renovar gloriosamente la ciudad de Dios y el templo; y en el Targum, es decir, en la paráfrasis aramea (que es posterior al nuevo testamento) de Is 53, leemos que el Mesías ha de erigir de nuevo el templo mancillado y abandonado a la destrucción (en el año 70 d. C.). Por consiguiente, con su manera de proceder, descrita concisamente en Mc 11, 15-17, contra los cambistas de dinero y los que vendían animales para los sacrificios, Jesús se halla clarísimamente dentro del horizonte de la expectación mesiánica. Cuando él, al realizar su acción, habla —cosa que es muy pro-

39. Muy hermosamente lo dice Petr Pokorný, *Die Entstehung der Christologie*, 41s: «Algunos actos de Jesús deben interpretarse como acciones simbólicas de carácter profético». «Se diferencian» de las acciones simbólicas de los profetas del antiguo testamento «por expresar el cumplimiento escatológico. Una acción de esas es la denominada purificación del templo (Mc 11, 15s)... Jesús, por medio de su acción simbólica, proclamó el cumplimiento de la promesa acerca de la peregrinación de las naciones a Sión (Is 56, 7 entre otros textos), que él interpretó quizás a la luz de la expectación de un nuevo templo escatológico... Probablemente, en esta o en otra ocasión parecida, pronunció como amenaza profética un vaticinio sobre la destrucción del templo, vaticinio que fue modificado más tarde *ex eventu* por el evangelista (Mc 13, 2). Esta fue también, evidentemente, la ocasión inmediata para la acusación formulada contra Jesús ante el Sinedrio». A mi parecer, los motivos mesiánicos de la manera de proceder de Jesús en el templo hay que acentuarlos más marcadamente de lo que hace Pokorný.

40. Los lugares pertinentes son mencionados y discutidos críticamente por Ed Parish Sanders, *Jesus and Judaism*, 77-90.

bable— acerca de la destrucción del templo y de su reedificación por él mismo (cf. Jn 2, 19), entonces queda claro qué se quiere dar a entender con aquel acto simbólico: Jesús insta a que se adopte una decisión entre el culto tradicional y la cercanía de Dios anunciada y comunicada por él mismo, el Hijo mesiánico del hombre[41]. Sólo gracias a él llegará el templo a ser nuevamente una casa de oración para todas las naciones (cf. Is 56, 7). Que los saduceos entendieran esta manera de proceder de Jesús como una amenaza contra la institución del templo y adoptaran contra él las correspondientes medidas, era de esperar y Jesús mismo lo aceptó. Así lo demuestra la parábola de los viñadores malvados en Mc 12, 1-12, pronunciada poco después de la purificación del templo, y que se refería nuevamente a los saduceos. En su última aparición pública en Jerusalén, Jesús no anduvo con rodeos.

Si reunimos a todos los que se escandalizaron por la actuación pública de Jesús, veremos que todos ellos forman un frente superpoderoso de enemigos, de los que Jesús terminó siendo víctima. Viendo las cosas históricamente, era inevitable en cierto modo que se llegara finalmente a un choque entre Jesús y sus adversarios y que éstos le procesaran en Jerusalén acusándole de ser un falso profeta mesiánico y un seductor que arrastraba a la gente hacia una fe equivocada, cometiendo así un delito contra la institución de la fe y del culto en Israel (cf. Dt 13, 2-7; 17, 1-7 y 18, 20)[42].

41. De manera parecida ve las cosas Helmut Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 1983, 135s: «El culto como orden establecido por Dios no debió ser para él (= Jesús) el problema, sino —de manera parecida a como sucedió con la confrontación con la *torá*— la manera en que *Israel* reclamaba para sí ese culto. Si Israel representa un único colectivo de perdición, cuya única posibilidad de salvación consiste en la aceptación de la acción escatológica de la elección divina, representada por Jesús, entonces Israel no puede reclamar el culto como posibilidad de expiación *en contra de* la acción divina de elección que borra los pecados, o bien, invocando una posibilidad de salvación por el culto, dispensarse de la decisión *en favor de* la acción divina de elección, una decisión que hay que adoptar ahora. A esta decisión debió de referirse Jesús en sus provocadoras palabras y acciones con respecto al templo» (la cursiva es de Merklein). Muy instructivo para comprender lo relativo a la purificación del templo es también lo que dice F. Meyer, *The Aims of Jesus*, London 1979, 197-202.

42. Cf. Martin Hengel, *Seguimiento y carisma*, 59ss; August Strobel, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, 1980, 81ss; Otto Betz, *Probleme des Prozesses Jesu*, 1982, ANRW II, 25, 1 (565-647) 577ss, 638s. Pinchas Lapide, en su obra *Wer war schuld an Jesu Tod?*, al criticar los relatos ofrecidos en los evangelios sobre el proceso judío contra Jesús, parte de las perspectivas y tesis históricas que fueron corregidas y refutadas hace ya mucho tiempo por los citados autores.

Lo asombroso es que Jesús no se sustrajera a esta confrontación recurriendo a la huida. Lejos de eso, confesó expresamente ante el tribunal judío cuál era el encargo de su misión y añadió audazmente que los que ahora eran sus jueces en la tierra, tendrían que comparecer algún día ante él como Hijo del hombre y Juez del universo que se sentaría en el trono judicial de Dios y vendría con las nubes del cielo: A la pregunta del sumo sacerdote: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?», respondió Jesús: «¡Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo!» (Mc 14, 61-62 par)[43]. Confesar que él era el Mesías no era sin más una blasfemia. Pero elevarse a sí mismo, al mismo tiempo, a la categoría de Juez del mundo que se sienta a la diestra de Dios y anunciar el juicio contra los jueces más destacados de Israel, eso era ya realmente una usurpación de poderes divinos y, por tanto, una blasfemia contra Dios, que según las leyes judías debía ser castigada con la pena de muerte (cf. Ex 22, 27; Lev 24, 15s; Jn 19, 7)[44].

Jesús, por tanto, estaba convicto de realizar actividades subversivas como supuesto mesías y de arrogarse atribuciones divinas. Como el tribunal judío, en tiempo de Jesús, no podía ejecutar penas capitales (cf. Jn 19, 31), los adversarios saduceos de Jesús le denunciaron a la mañana siguiente ante Pilato como agitador mesiánico, obligando así al prefecto romano a que procediera

43. En todas las reediciones (efectuadas hasta ahora) de la obra *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, de Hans Conzelmann y Andreas Lindemann, se afirma a propósito de Mc 14, 61s «que la escena no tiene núcleo histórico, porque la exposición que se hace del proceso está determinada enteramente por la cristología... Con toda evidencia, el pasaje de Mc 14, 61s se concibió como compendio de la cristología de la comunidad; hay que señalar que todos los títulos de majestad de Jesús —Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre— son de igual valor» ([7]1983, 379s). Al emitir este juicio se hace caso omiso no sólo del gran uso de los predicados de dignidad que se hace en textos del judaísmo primitivo (cf. *supra*, nota 34), sino también de la afinidad lingüística, que remite a una tradición antigua, del pasaje con 4QpsDan A[a] (= 4Q 243), y se hace también caso omiso del reciente y novedoso análisis del proceso de Jesús, presentado por August Strobel (cf. la nota 42). Strobel emite también un juicio diferente acerca de Mc 14, 61s. Escribe así: «Nos hallamos... ante una tradición peculiar por su núcleo, que tiene como contenido objetivo, probablemente en alto grado, la expectación de exaltación que abrigaba Jesús mismo y que fue expresada ante el tribunal supremo del pueblo judío, con ocasión de esa fecha de la Pascua. Se trata aquí... del núcleo histórico de la expectación y de la misión de Jesús».

44. Cf. August Strobel, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, 92ss, Otto Betz, *Probleme des Prozesses Jesu*, 636ss y Ortfried Hofius, *Blasphemia*, en DENT I, (527-532) 530.

contra aquel sospechoso. También frente a Pilato se reafirmó Jesús en su confesión de ser el Mesías, y no trató de defenderse (Mc 15, 1-5). Su confesión le costó la pena de flagelación y de muerte en la cruz. Según todo esto, Jesús marchó a la muerte conscientemente y con los ojos bien abiertos.

f) *La prontitud de Jesús para el sacrificio*

Jesús no eludió la funesta suerte que le amenazaba. Y no lo hizo porque todas sus acciones hasta la purificación del templo y la confesión de ser el Mesías hecha ante el tribunal judío respondían a la misión divina como Hijo del hombre-Mesías que le había sido confiada en el bautismo; y porque él quería confrontar por última y decisiva vez con su mensaje al pueblo de Dios, congregado para la celebración de la pascua[45]. La protección de su propia vida era para Jesús menos importante que su tarea de encarnar en sí mismo el consuelo y la llamada del Dios único que se hallaba cercano y a quien él llamaba su «Padre». Que Jesús no se quedó con las manos cruzadas ante el cumplimiento de esa misión, podemos verlo por la tentación que sufrió al comienzo de su camino, y al final de ese camino por la lucha que sostuvo orando en Getsemaní. Aunque estaba del lado de Dios, Jesús era también un ser humano de carne y hueso, y le costó oración, ayuno, sudor y lágrimas esforzarse por la perfecta obediencia con la que él recorrió su camino (cf. Heb 5, 7-10).

Ejemplos clásicos de la prontitud de Jesús para el sacrificio son las palabras acerca del rescate, en Mc 10, 45, pronunciadas bajo el signo de la partida hacia Jerusalén, y las palabras institucionales de la Cena, en Mc 14, 22-25 par. En ambas ocasiones, Jesús se aplica a sí mismo y a su camino las tradiciones acerca de la expiación y del Siervo sufriente de Dios (Is 53).

Como puede demostrarse fácilmente comparando ambos textos, las palabras del rescate[46] entraron en la fórmula de confesión de 1 Tim 2, 5-6, que ya conocemos. El *logion* dice así:

45. «Primero podemos pensar que el fin de la subida a Jerusalén era poner a los habitantes de la ciudad santa en presencia del mensaje del reino de Dios, para llamarla a una última decisión». Günther Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 163.

46. Cf. mi estudio *Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10, 45 (Mt 20, 28)*, en Peter Stuhlmacher, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, 1981, 27-42; allí se puede ver también el fundamento en que se basa la argumentación que se expone a continuación.

> ...El Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos (Mc 10, 45 y Mt 20, 28).

Estas palabras ofrecen una autointerpretación de la misión de Jesús, concebida y formulada enteramente a partir del antiguo testamento. Jesús, como el Hijo del hombre que es, no está para exigir y recibir ya en la tierra aquel servicio y homenaje que al celestial Hijo del hombre le corresponde recibir, según Dan 7, 13-14, de los ángeles de Dios y de las naciones del mundo. Sino todo lo contrario. El ha sido enviado y está para servir, en el nombre y por encargo de Dios, a «los muchos» cuya vida se halla perdida —ante Dios— en el pecado y la culpa. Y, por cierto, para servir hasta la entrega de su propio cuerpo y de su propia vida como rescate por todos ellos. En el trasfondo de nuestra sentencia de Jesús se hallan los anuncios del (denominado Déutero-)Isaías, que leemos en Is 43, 3-4 y 53, 11-12. Según Is 43, 3-4, Dios, como el salvador que es de Israel y por amor a su pueblo que está atrapado en la culpa, quiere aportar él mismo el rescate, y quiere hacerlo en figura de «hombres» a los que él entrega por la salvación de Israel[47]. Las palabras que leemos en Is 53, 11-12 dicen así:

> ...Mi siervo, el justo / hace justos a los muchos; / entre los grandes y con los poderosos comparte el botín, porque entregó su vida a la muerte / e hizo que le contaran entre los malhechores. Porque él llevó los pecados de muchos / e intercedió por los culpables.

Is 53 nos señala, además, las dos palabras en las que Jesús, en su pro-existencia (es decir, en su existencia en favor de otros), durante la última Cena celebrada con los Doce, les dice sin reservas a ellos y a todos a quienes ellos representan por ser los Doce: «Esto es mi cuerpo» y «esto es mi sangre del pacto, que es derramada en favor de muchos» (Mc 14, 22.24)[48]. Con estas dos pala-

47. Mientras que el texto masorético de Is 43, 4a habla de que Dios quiere entregar *'adām* = hombre(s) en favor de Israel, vemos que el rollo de Isaías de la Cueva 1 de Qumrán, 1QIs[a], ofrece la lectura *ha-'adām*. Se trata seguramente de un artículo que pretende expresar un concepto genérico (cf. Wilhelm Gesenius-Ernst Kautzsch, *Hebräische Grammatik* [27]1902, § 126, 1), pero claro está que podemos leer también: «al hombre (por excelencia)».

48. Más detalles sobre las palabras de la institución, en mi siguiente artículo: «El testimonio del nuevo testamento acerca de la Cena del Señor».

bras, Jesús da participación a sus comensales en el fruto de su muerte vicaria y los hace partícipes del nuevo pacto y candidatos al convite mesiánico de comunión en el reinado consumado de Dios (compárese Mc 14, 25 con Is 25, 6ss).

Por extraña que pueda parecernos, según nuestra mentalidad actual, la realidad a la que nos remiten los citados textos, sin embargo lo que quieren decirnos está bien claro: Jesús quiso recorrer únicamente su camino terreno como Hijo del hombre, y finalmente pudo resistirlo únicamente, porque tuvo conciencia de ser en su persona el Siervo de Dios y el rescate escogido por Dios para que representara a Israel y a todos los que se hallaban perdidos. Para formularlo en términos modernos: Jesús vivió y sufrió como la encarnación de la voluntad amorosa de Dios para el perdón de los pecados; o, para decirlo aún más brevemente: Jesús vivió y sufrió como el Expiador (Reconciliador) de Dios con los pecadores de Israel y del mundo entero.

g) *La experiencia de pascua que conduce a la confesión de fe y la fe en Jesucristo (en Jesús el Cristo)*

Las confesiones cristianas primitivas que reconocen a Jesús como el Cristo y el Mediador de Dios, según 1 Cor 15, 3-5 y 1 Tim 2, 5s, son confesiones que desde pascua miran retrospectivamente a la consumada misión y pasión de Jesús, y le ensalzan como el «Señor» resucitado y exaltado por Dios. Sin los acontecimientos de pascua, y a pesar de la predicación de Jesús, no se habría llegado nunca a esas confesiones de fe. Los acontecimientos de pascua son constitutivos de esas confesiones de fe y de la confesión cristiana de fe en Jesucristo (en Jesús el Cristo) por la sencilla razón de que tan sólo la experiencia pascual dio a los discípulos de Jesús la certeza de que el sacrificio de Jesús no había sido en vano. Para terminar, aclaremos un poco más lo que acaba de decirse.

Cuando cayó la noche del viernes santo sobre Jesús muerto en el madero de ignominia y enterrado precipitadamente por sus amigos en una tumba excavada en la roca, entonces todo judío enemigo de Jesús podía, más aún, tenía que decir con Dt 21, 22-23: Ese ejecutado en la cruz ha sufrido el castigo que se merecía. ¡Ha muerto como un «maldecido por Dios»! Contra esa interpretación lógica y terrible de la muerte de Jesús en la cruz (cf. Jn

19, 31; Hech 5, 30; 10, 39; Justino, Dial 89, 2; 90, 1) no pudieron sobreponerse sus discípulos, que eran presa del temor y de la duda, sino cuando a partir de la mañana de pascua se les apareció el Crucificado con vitalidad divina, y cuando ellos, movidos por el relato de algunas mujeres del entorno de Jesús, se hubieron convencido, en la mañana de pascua, de que el sepulcro de Jesús, situado en las afueras de la ciudad se encontraba abierto y vacío. Cuando el mismo Señor, a quien en la noche de la traición habían ido abandonando todos poco a poco (cf. Mc 14, 50), se apareció con nueva vitalidad divina a sus discípulos en Galilea y en Jerusalén, y les saludó con el saludo de paz: «¡La paz sea con vosotros!» (cf. Lc 24, 36; Jn 20, 19.21.26), entonces experimentaron y reconocieron Pedro y los demás discípulos que se hallaban presentes que Dios no había rechazado a su Señor, sino que le había dado la razón. Por él, por el Hijo vivo de Dios, y con aquel saludo de paz, fueron recibidos de nuevo en la comunión que ellos habían abandonado por temor a perder su propia vida. Recibieron el perdón por su fallo y por su huida. Pablo, el perseguidor de los cristianos, volvió a experimentar lo mismo, unos cuantos años más tarde, ante las puertas de Damasco.

No es éste el lugar indicado para analizar detalladamente los relatos y breves textos informativos del nuevo testamento sobre las apariciones de Jesús a Pedro, a los Doce, a María de Magdala y a los discípulos de Emaús, y los relatos que flanquean esos textos y que nos hablan del descubrimiento del sepulcro vacío de Jesús en la mañana de pascua. Pero hagamos constar expresamente que, en su núcleo, ni los relatos de apariciones ni las historias del sepulcro se pueden descartar sencillamente como leyendas apologéticas. En las historias de apariciones se reflejan genuinas experiencias fundamentales del nuevo encuentro y del reencuentro con Jesús glorificado después del viernes santo. Impugnarlas —como señaló ya Ferdinand Christian Baur[49]— sería tanto como hacer que fuera ininteligible e inexplicable el desarrollo del cristianismo primitivo y de su misión. También los relatos del sepulcro vacío de Jesús no aparecen como leyendas apologéticas sino desde nuestra tardía perspectiva gentílico-cristiana. Originalmente no facilitaron precisamente entre los judíos (de Jerusalén) la proclamación de la muerte salvífica de Jesús y su confirmación por

49. Cf. Klaus Scholder, *Ferdinand Christian Baur als Historiker*: EvTh 21 (1961) 455s (435-458).

parte de Dios; y concretamente esta circunstancia demuestra ser tradición antigua. En Israel, en tiempos de Jesús, se invocaba ya precisamente a profetas mártires como intercesores celestiales, mientras que sus restos mortales descansaban todavía (incorruptos) en el sepulcro hasta el novísimo día[50]. Las historias que refieren lo del sepulcro vacío demuestran que los cristianos, por lo que respecta a Jesús, no pudieron atenerse a este esquema de la piedad judía. No podían ni debían considerar ni proclamar sencillamente a Jesús como el profeta mártir, que la investigación moderna quisiera ver de buena gana en Jesús. Al Hijo del hombre, resucitado por Dios, no hay que buscarlo entre los muertos (Lc 24, 5); ha sido exaltado corporalmente, ya desde ahora, a la diestra de Dios. En él se ha hecho ya realidad la resurrección escatológica de los muertos prometida por Dios (cf. 1 Cor 15, 4.20ss; Rom 1, 4). La cruz de Jesús no es sólo un cruel instrumento de martirio, sino que en el Gólgota se realizó el «acceso a Dios a través del juicio de muerte»[51], abierto por Jesús para todos los pecadores, es decir, la expiación creadora de vida y la superación —llena de promesas— de la muerte, la cual había caído sobre el mundo por la expulsión de Adán del paraíso.

4. *Resultado*

Jesús, recogiendo a su manera el llamamiento del Bautista a la penitencia, había exhortado a la fe en el evangelio proclamado por él mismo y que hablaba de la cercanía del reinado de Dios (cf. Mc 1, 15), y él hablaba de manera enteramente nueva y singularísima acerca de la «fe en Dios» (Mc 11, 22). El evangelio de Jesús y la fe en Dios, enseñada por Jesús, son recogidos por los testigos de pascua e integrados en el evangelio de Jesucristo (Jesús el Cristo): evangelio que ellos proclaman como mensaje de salvación para judíos y gentiles[52]. En la proclamación misionera, la fe significa desde ahora fe en Dios, quien en la misión, la muerte expiatoria y la resurrección de Jesús realizó su prometida obra de salvación con Israel y con el mundo (Rom 4, 24s). En

50. Cf. Joachim Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, 1958, 126ss.

51. Hartmut Gese, *Die Sühne*, en Id., *Zur biblischen Theologie*, ²1983, (85-106) 104.

52. Sobre la continuidad de la proclamación del evangelio, cf. mi artículo: *Evangelium*, en EKL I², 1217-1221.

Jesús, que es el Señor y el Mesías que fue crucificado, que fue resucitado de entre los muertos y que está sentado a la diestra de Dios (Hech 2, 36), se garantiza la salvación en el juicio final que se acerca, a todos aquellos que confiesan su fe en Jesús como el Expiador y el Señor. Precisamente por eso, Pablo, recogiendo la tradición de las confesiones de la fe cristiana, lo formula así: «...Si confiesas con tu boca: 'Jesús es el Señor', y crees en tu corazón que 'Dios lo resucitó de entre los muertos', entonces serás salvo» (Rom 10, 9). Mientras que Jesús exhortó a la fe —comunicada por él mismo— en el único Dios, para el que todas las cosas son posibles, vemos que en virtud de la pasión y de la resurrección se llegó a la fe en Jesucristo (en Jesús el Cristo), en quien el Dios todopoderoso hizo que Israel, su pueblo escogido, y el mundo de los gentiles experimenten la justicia que ellos necesitan para vivir con Dios y en presencia de Dios. Por el testimonio de esa fe y por la pertenencia a Cristo, los creyentes fueron conocidos en el mundo antiguo con el nombre de «cristianos» (Hech 11, 26), y actualmente siguen identificándose también por este nombre.

Si echamos una mirada retrospectiva, entonces Jesús de Nazaret aparece efectivamente ante nosotros —según dijo Schlatter— como el Cristo de la fe. Los impulsos decisivos para creer en él y confesarle como el Mesías y como el Hijo del hombre proceden de lo que Jesús obró e hizo durante su vida terrena, de la pascua y de la tradición de los testimonios del antiguo testamento, todo lo cual hace de veras que sea comprensible la obra de Jesús y la acción salvífica de Dios realizada por medio de él. Ya antes de pascua, Jesús fue un hombre discutido y hostilizado; y sigue siendo también un hombre discutido en la perspectiva (post-)pascual. Verdaderamente, sólo podrá comprenderle y le comprenderá el que se adentre con voluntad en el mensaje de Jesús (cf. Jn 7, 16-17) y aquel a quien Dios le suscite la fe por medio de la palabra de Jesús.

2

¿Por qué tuvo que morir Jesús?[1]

1. *Dificultades para dar una respuesta*

Aunque es obvio que los amigos y los críticos del cristianismo pregunten cuál fue el motivo y el sentido de la muerte de Jesús, sin embargo es difícil dar a esta pregunta una respuesta clara y convincente. La interpretación teológica de la cruz y la resurrección de Jesús ocupa a la teología desde los tiempos del cristianismo primitivo, y Pablo sabía muy bien por qué él confiaba únicamente en la sabiduría de la fe para poder entender el escándalo de la cruz (cf. 1 Cor 1, 18–2, 16). Por tanto, si el problema fue ya una gran exigencia para el pensamiento en los tiempos del nuevo testamento, nosotros —los teólogos y párrocos principiantes que vivimos en el siglo XX— somos conscientes además de las dificultades particulares que este problema suscita actualmente con su planteamiento. Las dificultades corresponden a la historia de la investigación y a la historia de las ciencias humanas.

En vista de la moderna crítica de los evangelios, parece que —para dar respuesta a nuestra pregunta— es imposible recurrir sencillamente a los relatos de los sinópticos o del Evangelio de Juan. Precisamente los enunciados de Jesús acerca de su propia muerte y la historia de la pasión en general se hallan actualmente, casi de manera universal, bajo la sospecha de haber nacido únicamente gracias a la reflexión de fe efectuada por la comunidad pospascual (tardía). Pero parece que las cartas apostólicas no ayu-

1. Versión alemana de una conferencia que pronuncié, como profesor invitado, en Lund (Suecia) el día 17 de septiembre de 1984. Al preparar el manuscrito para la imprenta, lo he refundido y completado en diversos puntos.

dan tampoco mucho más. Porque, por ejemplo, la respuesta dada varias veces por el apóstol Pablo: Jesús murió como expiación por nuestros pecados (cf. tan sólo 1 Cor 15, 3-5; 2 Cor 5, 21; Gál 1, 4; 2, 20; Rom 3, 25s; 8, 3s, etc.), es una respuesta que la conciencia ilustrada de la modernidad siente que es religiosamente indigna e inadmisible: un Dios que necesita primero el sacrificio cruento de su propio Hijo para compadecerse entonces de los pecadores, causa en el hombre moderno la impresión de ser un ídolo que no tiene nada que ver (ni debe tener nada que ver) con el espíritu del cristianismo. Un escepticismo profundamente arraigado en las Iglesias de la Reforma contra la doctrina católica del sacrificio de la misa (modificada desde el siglo XVI en puntos importantes[2]) confiere hasta el día de hoy especial relieve a esta crítica ilustrada contra la idea cristológica del sacrificio, una idea que no parece razonable admitir[3]. En estas circunstancias, no tiene nada de extraño que actualmente, en teología, se deje a menudo en suspenso esta cuestión precisamente, o se le dé respuesta tan sólo a través de prudentes rodeos. Claro que esta situación del diálogo no exonera a los teólogos universitarios, a los párrocos y a los profesores de religión de la obligación que tienen de responder con la mayor claridad posible ante los universitarios, las comunidades y los alumnos la pregunta acerca del sentido de la muerte de Jesús.

Al intentar ahora formular una respuesta, partiré —desde el punto de vista metodológico y de la historia de la investigación— de dos suposiciones previas: 1. A pesar de todas las críticas (¡justificadas!) contra las limitaciones del método histórico, sigo considerando que es posible y teológicamente necesario penetrar con

2. Según la concepción católica actual: «El sacrificio de la Misa es *representación, memoria y aplicación* sacramental del sacrificio de la cruz... La eucaristía no es, por tanto, un sacrificio nuevo e independiente que sustituya ni tampoco complete el sacrificio de la cruz. Es la actualización sacramental del sacrificio de la cruz, que tuvo lugar una vez para siempre» (*Catecismo católico para adultos. La fe de la Iglesia*, por la Conferencia episcopal alemana, Madrid [4]1989, 389; la cursiva es del original). [El nuevo *Catecismo de la Iglesia católica* matiza más todavía: «La liturgia cristiana no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes. El misterio pascual de Cristo se celebra, no se repite; son las celebraciones las que se repiten» (n.º 1104). (Nota del traductor)].

3. Sobre la historia de la crítica «ilustrada» (y confesional) contra la idea neotestamentaria acerca del sacrificio (y de la expiación), es muy instructiva la obra de Ulrich Wilckens, *La Carta a los romanos* I, Salamanca 1989, 236-247.

ayuda de la investigación histórica en los sucesos y las experiencias de la época bíblica y reconstruirlos con el fin de comprenderlos. 2. Me he convencido en estos últimos años, y se han convencido también amigos y colegas míos (entre los cuales desearía mencionar expresamente, por ejemplo, a B. Gerhardsson, M. Hengel, H. Schürmann y R. Riesner), de que la tradición sinóptica está sustentada por un *continuum* de tradición, cuidadosamente controlado, que llega desde los tiempos de Jesús hasta la época postapostólica inclusive[4]. Por eso, creo que es un deber tratar como históricamente fiable la tradición kerigmática de los evangelios dondequiera que no existan razones históricas decisivas que hablen en contra de esa fiabilidad[5]. Esto se aplica también a los

4. Cf. Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961. La idea se desarrolla aún más en sentido crítico en: Id., *Die Anfänge der Evangelientradition*, 1977; Id., *Der Weg der Evangelientradition*, en Peter Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, 1983, 79-102; Id., *The Gospel Tradition*, 1986; Martin Hengel, *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie*, en *Sagesse et religion*, 1979, 148-188; Id., *Probleme des Markusevangeliums*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, 221-265; Id., *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums*, en Hubert Cancik (ed.), *Markus-Philologie*, 1984, 1-45; Heinz Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, en Id., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, 39-64: Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer*, [2]1984, e Id., *Der Ursprung der Jesus-Überlieferung*: ThZS 38 (1982) 493-513. Sobre el origen de la tradición, cf. James Dunn, *Prophetic 'I'-Sayings and the Jesus-Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity*: NTS 24 (1977-1978) 175-198. David Aune termina el párrafo sobre «Christian Prophets and the Sayings of Jesus» en su profunda obra: *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, 1983, con las siguientes frases: «Parece que los especialistas alemanes en nuevo testamento han abrazado la hipótesis sobre la función creadora de los profetas cristianos, porque no sólo explica las adiciones hechas a la tradición sino que además absuelve a los primeros cristianos de cualquier culpabilidad por falsificar palabras inauténticas de Jesús. Ahora bien, a pesar del atractivo teológico de la teoría, la prueba histórica que debe apoyarla se basa ampliamente en la imaginación creadora de los especialistas» (*ibid.*, 245).

5. Así se expresa ya Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte*, [2]1967, 172. Yo desearía recalcar expresamente que el punto de vista expresado anteriormente no implica el final de la investigación histórico-crítica ni una global «declaración de autenticidad» de los cuatro evangelios. En el plano sincrónico (de los textos), los cuatro evangelios son testimonios históricos y de fe pospascuales, que sólo pueden estudiarse a fondo históricamente (en la medida de lo posible) mediante un cuidadoso análisis diacrónico de la tradición. El problema en ese análisis diacrónico (que yo creo que es irrenunciable) es únicamente que los criterios de la historia de las formas, al efectuar la crítica de las tradiciones, para distinguir entre lo que es históricamente primario y lo que es secundario, entre lo que es palestinense y lo que es sólo helenístico, entre lo que son palabras de Jesús y lo

enunciados esenciales de Jesús acerca de su muerte y a la historia de la pasión. Pues bien, partiendo de estas suposiciones previas —que naturalmente siguen siendo objeto de debate— se obtienen las siguientes perspectivas históricas y teológicas.

2. *Razones para la condena de Jesús*

Si dirigimos nuestra mirada a Jesús y a su obra, conforme a lo que se nos relata en los tres evangelios sinópticos, vemos entonces que no se silencia en absoluto la gravedad de la muerte de Jesús en la cruz. Marcos nos ofrece el siguiente relato:

> ...Y a las tres de la tarde Jesús exclamó con fuerte voz: «Elí, Elí, lama sabactaní», que traducido es: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22, 2). Y cuando algunos de los que estaban allí le oyeron, decían: «Está llamando a Elías». Y uno corrió, empapó una esponja en vinagre y le dio a beber, diciendo: «Veamos si Elías viene a bajarle». Y Jesús dio un fuerte grito y expiró (Mc 15, 34-37).

Desde que Jesús murió de esta manera, cristianos y no cristianos se hallan ante la pregunta: ¿Por qué tenía que morir Jesús? Las respuestas que se dan, varían muchísimo desde un principio. Los poderosísimos adversarios judíos de Jesús respondían: «¡Este hombre debe morir, porque según la ley de Moisés un seductor religioso y falso profeta debe ser borrado de en medio del pueblo!» (cf. Dt 13; 17, 1-7; 18, 20)[6]. Pilato, representante de las

que son únicamente creaciones (proféticas) de la comunidad, han demostrado entretanto ser demasiado frágiles para edificar sobre ellos dictámenes históricos fiables. Eduard Lohse no tiene en cuenta nada de esto en su artículo *Jesu Worte im Zeugnis seiner Gemeinde*: TLZ 112 (1987) 705-716, y no hace más que resumir el antiguo estado de las investigaciones, superado ya por los autores citados en la nota 4. Cf., a propósito del problema, mi estudio: *Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, 1-26, principalmente 8s. Klaus Berger tiene buenas razones, que hemos de acoger con satisfacción, para establecer desde ahora sobre base literaria la historia de las formas del nuevo testamento. Cf. su obra *Formgeschichte des Neuen Testaments*, 1984.

6. En su obra *Die Stunde der Wahrheit*, 1980, August Strobel demostró que el reproche lanzado contra Jesús, y que se recoge en el texto de Mt 27, 63 y se ve repetido hasta en el Diálogo de Justino con el judío Trifón (69, 7; 108, 1), a saber, que Jesús fue un *planos* (= impostor), debe considerarse sobre el trasfondo de Dt 13; 17, 12 y 18, 20 (y de la tradición jurídica del judaísmo primitivo, que

fuerzas romanas de ocupación en la Palestina de tiempo de Jesús, respondió: «Había que crucificar a ese Jesús de Nazaret para que sirviera de escarmiento. Nadie se atreverá ya a alzarse como mesías-rey de Israel frente a los romanos y a agitar al pueblo judío para incitarlo a la rebelión»[7]. Pero los discípulos respondían desde el día de Pascua: «Jesús, nuestro Señor,... fue entregado (por Dios) a causa de nuestras transgresiones y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 24.25).

La respuesta de los adversarios judíos de Jesús se entiende muy bien históricamente. Jesús, durante su vida pública en Galilea y Judea, hizo poco por granjearse la amistad de los fariseos, escribas, judíos ricos, celotas o de los sacerdotes y los saduceos de Jerusalén. ¡Todo lo contrario! Los trajo a todos a mal traer y los desafió con sus palabras y actos nada usuales. Evoquemos tan sólo las seis escenas siguientes:

Primera escena: en vez de seguir la sana costumbre farisaica de preocuparse de los débiles y de los enfermos durante los días laborables de la semana, y de dejar de prestar en día de sábado las ayudas que no fueran absolutamente necesarias para salvar la vida, ¡Jesús curaba provocativamente en el día de la santa festividad y declaraba además que él era el Señor del sábado! (cf. Mc 2, 28; 3, 1ss). No nos asombrará ya que los fariseos se escandalizaran de esa conducta.

Segunda escena: para todo judío piadoso era tan obvio como lo es hoy día para nosotros que hay que evitar la compañía de los pecadores conocidos públicamente como tales y que no hay que mezclarse con gente que se dedica a negocios poco limpios.

partía de esos textos), y constituye la razón histórica del arresto y la condena de Jesús por el Sanedrín. La exposición marquina de la pasión merece, en tales circunstancias, mucha más confianza histórica de la que se le ha mostrado hasta ahora (cf. A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*, 4). Sobre el reproche lanzado contra Jesús en el sentido de que era un impostor que seducía al pueblo con engaños religiosos, cf. también: Otto Betz, *Probleme des Prozesses Jesu*, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, vol. 25, 1, 1982, (565-647) 577ss, y también Graham N. Stanton, *Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*: NTS 31 (1985) 377-392.

7. Este sentido de grave advertencia y disuasión tiene el denominado *titulus* que figuraba a la cabecera de la cruz de Jesús, y que fue redactado por los romanos (no por los cristianos). Cf. Mc 14, 26 par. Sobre su significado histórico y cristológico, cf. Niels Alstrup Dahl, *Der gekreuzigte Messias*, en Helmut Ristow-Karl Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 1962, (149-169) 159ss (la versión inglesa del mismo trabajo en: N. A. Dahl, *The Crucified Messiah*, 1974, 10-36).

¿Pero qué es lo que hace Jesús? Con su mensaje se dirige específicamente a «publicanos y pecadores»; deja que ellos le inviten a su casa a comer, y celebra con ellos fiestas mesiánicas (compárese Mc 2, 15ss con Hen[et] 62, 14). No es de extrañar que los judíos, muy sensibles en todo lo tocante a buenas costumbres, se irritaran por esa manera de proceder y hablaran mal de Jesús diciendo: «¡Mirad, es un glotón y un borracho, y se codea con publicanos y pecadores!» (Mt 11, 19; cf. también Lc 15, 2).

Luego, la tercera escena: nada había y nada hay más santo hasta el día de hoy para los israelitas piadosos que la ley, revelada por Dios a su pueblo escogido a través de Moisés. También Jesús se educó en el respeto a la ley. Sin embargo, él enseñó en el sermón de la montaña a sus discípulos y al pueblo lo que no había enseñado hasta entonces ningún rabí: «Habéis oído que fue mandado (por Dios) a los antepasados: No matarás, y cualquiera que cometa homicidio sea hallado culpable por el tribunal. Pero yo os digo que todo aquel que está enojado con su hermano, es culpable ante el tribunal...» (Mt 5, 21s). O: «También habéis oído que fue mandado (por Dios) a los antepasados: No jurarás en falso, sino que cumplirás lo que prometiste con juramento al Señor. Pero yo os digo: ¡No juréis de ninguna manera!» (Mt 5, 33s; cf. Sant 5, 12). Jesús establece aquí una antítesis entre sus propias enseñanzas y las de la revelación divina proporcionada a los antiguos en el Sinaí. Y no es posible desoír el tono de crítica que hay en esa antítesis. En el caso del divorcio, Jesús llega a decir que Moisés se lo permitió a los israelitas sólo por su dureza de corazón, y añade: «¡Pero no fue así desde el comienzo (de la creación)» (Mt 19, 8). Asimismo, cuando Jesús encarece expresamente: «¡No penséis que vine para abolir la ley o los profetas; no vine para abolir, sino para cumplir!» (Mt 5, 17), no nos extrañará que sus contemporáneos tuvieran la impresión de que Jesús se ponía frente por frente de la ley santa de Dios.

La cuarta escena: en vez de enseñar a los ricos piadosos una forma para ir por el «camino de la justicia» que lleva a la vida eterna, pero reteniendo sus riquezas, Jesús les invita a ir en seguimiento suyo renunciando a todos los bienes (Mc 10, 17-22 par); además, con sus «ayes» (en Lc 6, 24s), provocó y desconcertó a numerosos terratenientes y familias acaudaladas de la Palestina de entonces, y tuvo la audacia de declarar a sus discípulos: «Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que no que un rico entre en el reino de Dios» (Mc 10, 25).

Quinto suceso: en el partido de los celotas, un partido que fomentaba la rebeldía y la liberación, despertó enorme irritación el tributo imperial de capitación introducido en el año 7 de nuestra era. Y la despertó porque aquel tributo expresaba bien a las claras la esclavización del pueblo de Dios por los gentiles impíos. Y en el denario imperial, que era la moneda empleada para el pago del tributo, con sus inscripciones y su efigie que celebraban al césar como a un dios, se veía todo un símbolo de la idolatría. Era completamente imposible que uno solo de los celotas aceptara las palabras de Jesús: «...¡Dad al césar lo que es del césar, y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17). Tal declaración era simple y llanamente una traición contra la causa sagrada de Israel.

Finalmente, la sexta escena: cuando Jesús, al fin ya de su vida pública, marchó a Jerusalén, se decidió a realizar una acción simbólica que era una provocación: en uno de los importantes accesos al templo o —más probablemente todavía— en el denominado «pórtico de las columnas», Jesús impidió los negocios de los cambistas de dinero, echó por tierra los tenderetes de los que vendían palomas para los sacrificios y cortó el paso a los que —por comodidad y para atajar camino— venían trayendo fardos desde la ciudad baja y pasaban por el templo, atravesando sus puentes, para llegar a la ciudad alta[8]. La razón dada por Jesús era la siguiente:

8. Para comprender Mc 11, 16, cf. Christian Maurer, ThWNT VII, 362, 33ss y Josefo, Ap II 106. Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus*, [11]1951 manifiesta dudas en cuanto a la historicidad de la narración marquina en general, que aparece en Mc 11, 15-17. Para él, el relato «difícilmente podrá considerarse como un informe histórico, sino que es más bien un ejemplo parenético acompañado de enseñanzas. Históricamente, resulta difícil identificar por completo el incidente, porque no es fácil imaginar cómo Jesús iba a despejar, él solo, la amplia plaza del templo y cómo es que no intervinieron los guardias encargados de la custodia del templo... o la guardia romana estacionada de vigilancia en la Torre Antonia. Por este motivo, el incidente no desempeña ningún papel en el proceso de Jesús». Martin Hengel, *War Jesus Revolutionär?*, CH 110, 1970, 15s, ha examinado con mayor detención las posibilidades históricas. También él cree que es imposible que Jesús, por sí solo, despejara todo el atrio del templo sin provocar la intervención de los romanos (como sucedió en el caso de Pablo, en Hech 21, 27ss): «Según Josefo, en las grandes festividades se reforzaba adicionalmente la vigilancia apostando soldados en lo alto de los pórticos, y los soldados vigilaban atentamente todo lo que sucedía en el extenso atrio. (Nota: cf. Ant 20, 106s; Bell 2, 224s). Cualquier tumulto de alguna magnitud hubiera conducido inmediatamente a una intervención de los soldados de ocupación, tanto más que Pilato no tenía miramientos en esta materia. (Nota: Cf. Ant 18, 55-62.85-87)». El relato de Marcos está exagerado —según Hengel— por motivación narrativa, y fue subido aún más de tono por Mateo y por Juan. El resultado al que él llega

«¿No está escrito: Mi casa será casa de oración para todas las naciones? ¡Pero vosotros la habéis hecho una cueva de ladrones!» (Mc 11, 17; compárese con Is 56, 7 y Jer 7, 11). Para los sacerdotes encargados (del culto) del templo, aquello fue un enorme desafío. Sin los cambistas de dinero, que a los peregrinos les cambiaban su dinero por la moneda (tiria) del templo, no había manera de pagar los sacrificios y no se podían hacer donativos al templo. Prohibir a los comerciantes de animales para los sacrificios la venta de palomas y de ganado menor significaba tanto como cuestionar en general los sacrificios. Con su «purificación del templo», Jesús puso en peligro todo el ordenamiento del culto divino determinado por Dios en la *torá*. Desde aquel momento,

es el siguiente: «En la llamada 'purificación del templo' se trata probablemente de una demostración profética; podríamos decir también: de una provocación, en la que no se trató de expulsar a todos los comerciantes y cambistas de dinero..., sino de hacer una condena demostrativa de los negocios que éstos se traían, un acto que iba dirigido al mismo tiempo contra la aristocracia que dominaba los asuntos del templo y que obtenía grandes beneficios con aquel mercado. Probablemente, el centro de todo este incidente no fue la acción en sí misma —esa acción, por sí sola, no habría tenido mucho sentido— sino las palabras». Si tenemos en cuenta la observación que hace Billerbeck (*Kommentar zum NT* I, 850s) de que la venta de animales para los sacrificios se llevaba a cabo en un espacio que iba desde el monte de los Olivos hasta la colina misma en que se alzaba el templo, y si tenemos presentes, además, los accesos al templo descubiertos recientemente por Benjamin Mazar en el lado sur y en el ángulo sudoccidental del recinto del templo, entonces será más fácil reconstruir los acontecimientos. Mazar señala que ya en los arcos de pilares del denominado Arco de Robinson (o de acceso al templo) había tiendas «en las que se ofrecían artículos para atender las necesidades de los visitantes del templo». Añade: «No debe excluirse tampoco que el pórtico (que..., en forma de basílica, contaba con una nave central y con dos naves laterales) sirviera también para el comercio asociado con el ritual del templo. Aquí era posible igualmente cambiar dinero romano por monedas de Jerusalén» (B. Mazar, *Neue archäologische Entdeckungen in Jerusalen*, en David Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*, 1982, 143-154; las citas corresponden a las p. 146-147). Como el pórtico, según Mazar, «constituía una unidad separada y de derecho propio» (*ibid.*, 146), Jesús pudo haber realizado su acción simbólica, de carácter mesiánico y profético, en uno de los accesos al templo (rodeados por los tiendas de los vendedores) o en el pórtico mismo. Teniendo en cuenta el prestigio de que Jesús gozaba, a las autoridades (judías) les pareció inoportuno proceder inmediatamente contra Jesús. No le pidieron explicaciones sino a continuación (según Mc 11, 27ss, al día siguiente). Como sospecha Petr Pokorný, *Die Entstehung der Christologie*, 1984, 41s, Jesús «probablemente... en esta ocasión o en otra semejante, pronunció como amenaza profética un vaticinio sobre la destrucción del templo, vaticinio que más tarde el evangelista modificó *ex eventu* (Mc 13, 2). Esta fue, evidentemente, la ocasión inmediata para la acusación presentada contra Jesús ante el Sanedrín».

la poderosa clase de los sacerdotes y las familias saduceas, que constituían la nobleza de Jerusalén y que tenían fuertes intereses financieros en el templo, se contaron entre los enemigos mortales de Jesús.

Si, a la vista de esa conducta de Jesús, leemos en Dt 13 (y 17, 1-7; 18, 20) que un seductor religioso y falso profeta debe ser borrado del pueblo, entonces deduciremos con la mayor naturalidad el motivo para la condena judía de Jesús por los sumos sacerdotes y los saduceos: Jesús tenía que morir, porque su actividad pública, sus enseñanzas y sus pretensiones de autoridad (mesiánica) chocaban intolerablemente con la tradición religiosa predominante en su pueblo.

3. *El encargo de la misión mesiánica de Jesús*

Si nos preguntamos cuáles fueron las razones para el proceder de Jesús, entonces en todos los casos que hemos mencionado encontraremos el encargo de la misión mesiánica de Jesús. El bautismo por Juan Bautista significó para Jesús la vocación a la actividad pública como Hijo (mesiánico) de Dios (Mc 1, 9-11 par). Después de su bautismo, Jesús se puso en camino para proclamar a los «pobres» (según Is 61, 1-3) el mensaje de la llegada del reinado de Dios y para congregar desde Israel, en colaboración con sus discípulos, al pueblo de Dios del fin de los tiempos (Lc 4, 16ss; Mc 3, 13ss par).

En las provocadoras curaciones efectuadas en día de sábado, Jesús asienta el reinado de Dios frente a los poderes de las tinieblas que se oponen a ese reinado. Jesús es «Señor del sábado» (Mc 2, 28) porque, por ser el mesiánico Hijo del hombre, hace que llegue el nuevo y salvífico orden de la creación.

Cuando, para gran escándalo de los fariseos, Jesús se sienta a la mesa con publicanos y pecadores, entonces él quiere mostrar a esas personas, tan evitadas por la gente piadosa, que Dios se apiada más de los pecadores que de los justos (cf. Mc 2, 17), y desea ofrecer a aquellos que menos lo esperan un gusto anticipado de lo que será sentarse a la mesa —en el reino de Dios— con él, el Hijo del hombre, y con los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob (cf. Mt 8, 11)[9]. Las curaciones y los gestos de sentarse a la mesa

9. Otfried Hofius, *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*, CH 86, 1967, 20, se expresa así con acierto: «El que Jesús se sentara a la mesa con los pecado-

son símbolos que expresan de manera práctica la reconciliación de Dios con los hombres por la mediación de Jesús.

Las enseñanzas de Jesús, con las que él no quiere abolir la ley de Moisés, pero sí superarla y perfeccionarla mesiánicamente, exhortan primeramente a sus discípulos y, por medio de ellos, a todas las personas que viven en Israel, a adoptar una actitud enteramente nueva ante la voluntad de amor del Dios clemente y misericordioso.

La crítica contra la riqueza y la invitación a renunciar a los bienes nacen en Jesús, que personalmente carecía de medios económicos (cf. Lc 9, 58 par), de la firme persuasión de que no se puede servir al mismo tiempo a Dios y al Manmón injusto (Lc 12, 13 par).

El problema del tributo que había que pagar al césar, pudo él resolverlo, porque para Jesús el futuro reino de Dios sobrepasaba con mucho los intereses políticos de los celotas.

Con la acción mesiánica simbólica de «purificar el templo», Jesús situó al sacerdocio del templo (y con él a Israel) ante el problema de si querían seguir ofreciendo el culto expiatorio, sin hacer caso del mensaje de Jesús que llamaba a la conversión. Jesús vio que había llegado el tiempo en que había que adorar a Dios en espíritu y en verdad, y era preciso purificar el templo para semejante adoración.

A pesar de todas las críticas recibidas y de las advertencias bien intencionadas de que no llevara las cosas hasta ese extremo (cf. Mc 8, 31-33: Lc 13, 31-33), Jesús no podía desistir de actuar como hemos descrito, porque lo contrario sería renegar de su misión mesiánica. En consecuencia, era inevitable el conflicto entre él y los representantes principales del viejo orden religioso.

Jesús vio venir ese conflicto y no lo eludió. Ya en Galilea enseñó a sus primeros seguidores que el mandamiento del amor había que aplicarlo no sólo a los allegados y a los amigos, sino también a los enemigos y a los que perseguían al grupo de Jesús:

res es la garantía y la concesión del perdón de Dios y la promesa y anticipación del banquete escatológico en el reino de Dios». Si este hecho de que Jesús, el Hijo del hombre, se siente a la mesa con los publicanos y los pecadores lo comparamos con la expectación judía primitiva, tal como la vemos en Hen(et) 62, 14, de que (únicamente) los (reconocidos y aprobados como) «justos» (en el juicio final) habrán de celebrar algún día un banquete con el Hijo del hombre, en presencia de Dios, entonces reconoceremos lo novedoso y provocador de la conducta de Jesús. El precio que Jesús tuvo que pagar finalmente por esa manera suya de proceder, fue su propia vida.

«Habéis oído que fue mandado (por Dios): Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos...» (Mt 5, 43s). Como, algún tiempo más tarde, Jesús se pusiera en camino para dirigirse a Jerusalén, no ocultó en absoluto a sus discípulos que allí le aguardaban el rechazo, el sufrimiento y la muerte. Como Pedro le quisiera disuadir de ello, Jesús le reprendió con incisiva dureza: «¡Vete de mi camino, Satanás! ¡Porque no tienes en tu mente los pensamientos de Dios sino los pensamientos de los hombres!» (Mc 8, 33). Jesús, evidentemente, estaba convencido de que su camino hacia el sufrimiento y la muerte era un camino inevitable y entraba dentro de los designios de Dios (cf. Lc 13, 33).

4. *Cómo entendía Jesús su propia muerte*

Mientras que hoy día muchos exegetas y profesores de dogma opinan que tan sólo la comunidad pospascual puso en boca de Jesús aquellas palabras en las que él habla de su pasión y de su muerte sacrificial, yo opino —juntamente con Otto Betz[10], Martin Hengel[11] y otros[12]— que lo que ocurrió fue precisamente lo contrario: la comunidad pospascual aprendió de labios de Jesús mismo qué hay que entender y cómo hay que entender el camino del sufrimiento que terminó en la cruz. La interpretación de la muerte de Jesús como muerte vicaria del «Cristo» (1 Cor 15, 3) no puede deducirse únicamente de los acontecimientos de pascua.

La prontitud de Jesús para marchar a la muerte se entiende muy bien históricamente, si estamos dispuestos a leer juntamente con él el antiguo testamento y profundizamos especialmente en el libro del profeta Isaías, citado incesantemente por Jesús[13]. En

10. Otto Betz, *Wie verstehen wir das Neue Testament*, 1981, 34ss.

11. Martin Hengel, *The Atonement*, 1981; la obra inglesa es una versión ampliada del artículo: *Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas*: Internationale Katholische Zeitschrift 9 (1980) 1-25, 135-147.

12. Aquí hay que mencionar, en primer lugar, a Joachim Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, [6]1994, 321-346; Id., *Jesus und seine Botschaft*, 1976, 61-77, 88-92; Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* I, publicada por Jürgen Roloff, 1975, 234-247, y Hans Walter Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, [4]1984, 55-71.

13. A propósito de lo siguiente, consúltese Werner Grimm, *Die Verkündigung Jesu und Deuterojesaja*, [2]1981, 231ss. Ya Albert Schweitzer, en un estudio tan

Is 43, 3-5, Dios recuerda a su pueblo, por boca del profeta, que él mismo —por amor— entregará hombres como rescate por Israel. En el manuscrito más antiguo que poseemos de Isaías, en el rollo de Isaías procedente de Qumrán (= 1QIs[a]), aparece incluso: «...porque te quiero, entregaré *al* hombre en lugar tuyo (como rescate)»[14]. El capítulo 53 del mismo libro de Isaías habla del Siervo sufriente de Dios. El Siervo de Dios es enviado por Dios y recibe el encargo de sufrir vicariamente el castigo por el pecado del pueblo y de lograr de esta manera la salvación de Israel. La marcha voluntaria de Jesús al sufrimiento y a la muerte adquiere pleno sentido, porque Jesús mismo se ve llamado a recorrer el camino del Siervo sufriente de Dios.

La famosa declaración de Jesús: «El Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45 par) muestra que Jesús refirió a su propio camino el pasaje de Is 43, 3-5. En vez de dominar y de hacer que le sirvieran (cf. Dan 7, 14), él mismo estuvo dispuesto a servir hasta la muerte a «los muchos», es decir, tal y como está determinado por Dios en lo que respecta al Siervo de Dios[15]. En la última Cena, en Jerusalén, Jesús hizo partícipes a los Doce del poder expiatorio de su propia «sangre del pacto» (Mc 14, 24; compárese con Ex 24, 8), derramada «por los muchos» (según Is 53, 11s). Ni estas palabras, conocidas como las «palabras pronunciadas sobre el cáliz», ni la sentencia que habla del rescate, en Mc 9, 31, ni aquellas palabras misteriosas que se traslucen en Mc 9, 31: «...El Hijo del hombre será entregado (por Dios) en manos de los hombres...», pueden negarse que fueran pronunciadas por el Jesús terreno. Se trata de declaraciones de Jesús que se grabaron en el recuerdo de los discípulos y con ayuda de las

genial como lleno de fantasía: *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, señala que el mensaje del Deuteroisaías influyó decisivamente en la comprensión que Jesús tuvo de su propia pasión (consúltese la edición de trabajo preparada por R. Grabs: vol. 5, 1974, [195-374] 316-318).

14. El artículo está entendido seguramente en sentido genérico (cf. W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, [27]1902, § 126, 1), pero claro está que, en el contexto de la concepción que Jesús tenía de sí mismo como el Hijo del hombre (que había venido a servir), puede entenderse también en sentido demostrativo.

15. Cómo se asocian la misión mesiánica de Jesús, el predicado de Hijo del hombre y la comprensión de la pasión, traté de esbozarlo en la introducción escrita por mí a la monografía de Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*. Cf. también, a propósito, el estudio anterior «Jesús de Nazaret como Cristo de la fe».

cuales ellos aprendieron a comprender, después de pascua, el enigma de la muerte de Jesús[16].

Para entender la prontitud de Jesús para el sufrimiento y el sacrificio, expresada en las citadas palabras, hemos de recurrir de nuevo a la tradición de la fe del antiguo testamento y del judaísmo. En Lc 19, 10 dice Jesús refiriéndose a sí mismo: «El Hijo del hombre ha venido para buscar y para salvar lo que ha estado perdido (ante Dios)». ¿Qué entiende Jesús por «estar perdido (ante Dios)»? El pecado, tanto para Jesús como para el antiguo testamento y para el judaísmo piadoso, es una rebelión de hecho y voluntaria contra la voluntad de Dios. El que se rebela contra la voluntad de Dios, tiene que cargar con las consecuencias mortales de su acción. Para el antiguo testamento es cosa cierta que las personas que se han desligado de Dios, no podrán eludir en modo alguno el juicio de muerte. Dios no deja que se burlen de él, y ante la santidad divina no podrá subsistir ninguna injusticia. Jesús no sólo conoció esta manera de ver las cosas, sino que además la afirmó expresamente. Dice en una ocasión a sus discípulos: «...¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo, si pierde su vida? ¿qué puede dar uno (a Dios) a cambio de su vida?» (Mc 8, 36s; compárese con Sal 49, 8). Para un hombre que ante Dios se halla perdido (o para una nación sumida globalmente en el pecado) no hay, según la fe judía, sino una sola oportunidad de salvación. Consiste en que Dios, por amor generoso y gratuito, se apiade de los malvados y les ahorre el tener que cargar, ellos mismos, con las consecuencias mortales de su pecado. La expiación cultual es, para el antiguo testamento, la gran posibilidad establecida por Dios para liberar de sus pecados al pueblo y a cada uno de los individuos: la vida de un animal, terminada en el sacrificio, se entrega vicariamente (es decir, en sustitución) por la vida de la(s) persona(s) cargada(s) de culpas (Lev 17, 11). Pero también la vida del Siervo de Dios puede constituir, según Is 53, 10ss, una prestación sustitutoria por la vida —merecedora de la muerte— «de los muchos»[17].

16. Consúltese mi estudio *Jesus von Nazareth und die neutestamentliche Christologie im Lichte der Heiligen Schrift*, en *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*. Textos del Simposio celebrado en Berna del 6 al 12 de enero de 1985, publicados por Martin Klopfenstein, Ulrich Luz, Shermarjahu Talmon, Emmanuel Tov, Judaica et Christiana 11 (1987) (81-95) 85-90.

17. Para comprender la expiación en el antiguo y en el nuevo testamento, cf. Hartmut Gese, *Die Sühne*, en Id., *Zur biblischen Theologie*, ^{2}1983, 85-106, y Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 1982.

Partiendo de aquí podremos entender la prontitud de Jesús para el sacrificio: durante su actividad en la tierra, Jesús no sólo sabe que los discípulos escogidos por él siguen siendo débiles y accesibles a las tentaciones (cf. Lc 22, 31s), sino que él ve también que hay cada vez más personas que se rebelan contra su mensaje. Jesús sabe también que esa cerrazón ante su llamamiento a la conversión y ante su persona tendrá necesariamente consecuencias mortales para las correspondientes personas. El que rechaza a Jesús incurre en el pecado contra el Espíritu santo (cf. Mc 3, 28s). En esta situación amenazadora para sus adversarios y para sus discípulos, Jesús se resuelve a hacer lo extremo de lo que él era capaz en la tierra, a saber, sacrificarse a sí mismo para ahorrar a sus amigos y enemigos el juicio de muerte. Jesús, con su muerte, no aplaca a una divinidad sedienta de venganza, sino que él, en su camino hacia la cruz, es —exactamente como se indica ya en Is 43, 3s.25— la encarnación del amor de Dios que quiere ahorrar a los hijos e hijas empedernidos de Israel y a sus débiles discípulos el tener que perecer por cerrarse ante el mensaje de Jesús y por dudar de su misión. Aun cuando le estaban clavando ya en la cruz, Jesús no maldecía a sus enemigos, sino que (como el Siervo que era de Dios) oraba por ellos: «¡Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen!» (Lc 23, 34; compárese con Is 53, 12). Jesús cumplió siempre, incluso en la cruz, el mandamiento de amar a los enemigos. A sus amigos y a sus enemigos mortales quiso proporcionarles la posibilidad de llegar un día a comprender las cosas y a confesar con la comunidad de Is 53: «Porque cargó sobre él el castigo (por nuestros pecados), somos salvos; por sus heridas hemos sido sanados» (Is 53, 5)[18].

18. Albert Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, 350-351, sospecha que Jesús aceptó «el sufrimiento de la muerte para que se cumpliera aquella petición del Padrenuestro 'No nos dejes caer en la tentación, y líbranos del mal'. Por tentación (*peirasmós*) debe entenderse la tribulación premesiánica que, según la escatología del judaísmo tardío, debía tener lugar antes de la llegada del Reino»; pero Jesús «no (instruyó) a los fieles sobre el sentido de expiación que tenía su muerte», de tal manera que los discípulos a los que él había dejado a oscuras en esta materia, realizaron «al comienzo mismo del cristianismo una reinterpretación de la muerte expiatoria de Jesús»: en vez de hablar, consecuentemente con las intenciones de Jesús en su pasión, «de que la muerte expiatoria de Jesús los eximía de realizar una expiación en esta tribulación», ellos pensaron «que Jesús, con su muerte expiatoria, había conseguido para ellos el perdón de los pecados, en virtud del cual ellos subsistirían en el juicio que iba a tener lugar al comienzo del reino de Dios». Esta sospecha, llena de fantasía, hay que sustituirla —con Otto Betz— por la idea, mucho más claramente legible en los textos: «Son particularmente importantes las palabras de Mc 10, 45: el sentido último

Si contemplamos las cosas en esta perspectiva y vemos así sus conexiones, entonces entenderemos el camino de Jesús hacia el sacrificio. El último conflicto mortal, llegó incluso a desencadenarlo Jesús mismo por el acto de la «purificación del templo»[19]. Por eso, no podía sorprenderle que el sacerdocio del templo y la nobleza saducea procedieran contra él. Cuando el sumo sacerdote le hizo prender, en la noche de pascua, en Getsemaní, Jesús renunció conscientemente a ofrecer resistencia. Ante los miembros del supremo tribunal judío, convocados precipitadamente, Jesús confesó sin rodeos su misión mesiánica, pero añadió que los que ahora eran sus jueces tendrían que comparecer algún día ante él para responder de sus actos, porque él era el Hijo del hombre–Juez del universo, que había de venir (Mc 14, 61a). Con esta respuesta, Jesús se atribuyó realmente derechos de majestad divina. El sumo sacerdote y los miembros del sanedrín podían considerar ya a Jesús como convicto de ser un seductor mesiánico del pueblo y de blasfemar contra Dios arrogándose derechos divinos, y que, por tanto, debía ser borrado del pueblo. Como a ellos no les estaba permitido ejecutar penas capitales (Jn 19, 31), denunciaron a Jesús ante el gobernador romano acusándole de pretender ser el mesías, es decir, de ser un peligroso agitador político. En estas circunstancias, apenas le quedaba ninguna alternativa al romano Pilato. Para evitar un ulterior levantamiento, tenía que hacer a Jesús un juicio sumarísimo. Mandó flagelar a Jesús e hizo que, para escarmiento general, lo crucificaran. El hecho de que esta crucifixión se llevara a cabo en una gran festividad y ante las puertas de Jerusalén, fue una seria advertencia por parte de los romanos. Pero, para la sensibilidad jurídica de los judíos, esta ejecución correspondía exactamente al procedimiento especial que

y supremo de su diaconía lo ve el Hijo del hombre en entregar su vida por los muchos, es decir, en padecer vicariamente la muerte en favor de la humanidad que había incurrido en el juicio... Porque el hecho de la incredulidad y del rechazo de la penitencia no dejó al Enviado por Dios otra elección, ante el tiempo que se precipitaba hacia su fin, que la de expiar por medio de la muerte los pecados de aquellos que él quería convertir en el pueblo de la *basileia*» (*Wie verstehen wir das Neue Testament*, 34).

19. Joachim Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 324: «Sobre todo, Jesús, cuando se decidió a purificar el templo, debió de saber claramente que estaba arriesgando su propia vida; en efecto, esta acción de Jesús fue el motivo para proceder oficialmente contra él, de una manera definitiva». En favor de esta interpretación no sólo habla la reconstrucción histórica de los acontecimientos de la pasión, sino también la exposición de la purificación del templo en Jn 2, 14-22.

se aplicaba al enjuiciamiento de una persona, convicta de seducir al pueblo. Según las leyes judías (Tosefta Sanhedrin 11, 7), a una persona así hay que ejecutarla en una de las grandes festividades de peregrinación, a fin de que se cumpla la ley que determina en Dt 17, 13: «Así todo el pueblo, al saberlo, temerá y no actuará más con insolencia». Jesús tenía que morir, porque su actuación mesiánica resultaba intolerable para sus adversarios. Pero él, a sabiendas y voluntariamente, aceptó su muerte para ofrecer expiación por los pecados de las numerosas personas que le rechazaban, y por sus débiles discípulos.

Con esto nos hallamos de nuevo ante las últimas palabras de Jesús en la cruz. Dicen así, según los Evangelios de Marcos y de Mateo: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». Esto suena como a una especie de grito de desesperación. Pero, en realidad, Jesús moribundo se queja a Dios de su aflicción y abandono. Mas no lo hace por desesperación, sino con un acto supremo de temor de Dios. Con las palabras: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» comienza el salmo 22. En este salmo, el orante se queja primero ante Dios de su aflicción, para consolarse luego por la salvación ofrecida por el mismo Dios[20]. Por consiguiente, el clamor de queja expresado por Jesús en la cruz no significa que él, en presencia de la muerte, desesperara de su propia misión[21]. ¡Sino todo lo contrario! Jesús, con las últimas palabras pronunciadas durante su vida terrena, se confía —en oración— a su Padre celestial, quien, según la confesión de fe judía y según su propia confesión, es el Dios que resucita a los muertos (cf. Mc 12, 27). La última exclamación de Jesús: «¡Dios mío, Dios mío! *¿Por qué...?*» remite, más allá de la cruz, a un divino *Por eso...* Dios, según los testigos de pascua, habló efectivamente al tercer día después de morir Jesús. Por este

20. Para comprender el Sal 22, consúltese principalmente Hartmut Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls*, en Id., *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 180-201.

21. Mientras que Rudolf Bultmann (*Exegetica*, obra publicada por Erich Dinkler, 1967, 452s) menciona la posibilidad de que Jesús desmayara ante la perspectiva de su inminente muerte, Wolfgang Schrage interpreta de manera más acorde con los textos la última exclamación de Jesús. Para él esas palabras «no son simplemente expresión de cruda desesperación o de puro sentimiento del absurdo, porque Jesús no se abandona a la desesperación sino que se arroja a los brazos de Dios, precisamente *en medio de* la desesperación». W. Schrage, *Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament*, en Ernst Bizer-J. F. Gerhard Goeters-Wolfgang Schrage-Walter Kreck-Walther Fürst (eds.), *Das Kreuz Christi als Grund des Heils*, 1967, (49-89) 67 nota 48; la cursiva es de Schrage.

motivo, Pablo confiesa en la Carta a los romanos, juntamente con los cristianos que hubo antes que él y que hay con él: «Porque para eso murió y resucitó Cristo: para ser el Señor de vivos y muertos» (Rom 14, 9).

5. *El problema de la interpretación*

A la pregunta: ¿por qué tuvo que morir Cristo?, se le pueden dar respuestas muy distintas, después de todo lo que acabamos de decir. Son respuestas diferentemente claras, y no obstante todas ellas son históricamente verdaderas. Sobre la primera respuesta no puede haber ninguna duda histórica: Jesús tenía que morir porque se había creado muchos enemigos que eran opuestos a su actividad mesiánica. La segunda respuesta es ya más difícil: Jesús no eludió la muerte, porque se sintió llamado a recorrer el camino del Hijo del hombre, que vino a servir, y del Siervo de Dios, que era varón de dolores, y cuya muerte proporciona ayuda y salvación a «los muchos» que se hallan alejados de Dios. Esta respuesta es difícil, porque se aclara únicamente sobre el trasfondo del antiguo testamento y porque tenemos que explicarnos incesantemente que el sacrificio de Jesús fue el sacrificio de amor querido por Dios: un sacrificio que debía ahorrar a los amigos y a los enemigos de Jesús el tener que perecer a consecuencia de sus debilidades y de su rebelión contra Jesús. La tercera respuesta es la más difícil, porque encierra en sí una confesión de fe que no fue aceptada por todos desde los primeros días del cristianismo: Jesús «murió por nuestros pecados» y «fue resucitado (por Dios) para nuestra justificación»; Jesús vivió, sufrió y fue resucitado para ser y para seguir siendo la expiación por nuestros pecados (cf. 1 Cor 15, 2ss; 2 Cor 5, 21; Rom 3, 25s; 4, 25; 8, 3s; etc.). Cuando Pablo en Rom 5, 1-11 y en 2 Cor 5, 18-21 habla de la «expiación» por Cristo y proclama como evangelio la «palabra de la expiación», entonces está siendo realmente «el mensajero de Jesús» (A. Schlatter)[22].

22. Sobre la interpretación paulina de la reconciliación, cf. Otfried Hofius, *Sühne und Versöhnung*, en Wilhelm Maas (ed.), *Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen*, 1983, 25-46. En Hofius encontramos también la importante referencia a que la interpretación satisfactoria de la reconciliación es una «inversión teológicamente funesta del enunciado paulino acerca de la reconciliación» (*ibid.*, 44, nota 17). Precisamente la comprensión que Jesús tenía de su propia pasión y muerte no hace referencia en ninguna parte a una satisfacción exigida por Dios, sino que debe entenderse como acto vicario (o de representación): Jesús,

Para la interpretación teológica, este resultado significa lo siguiente: los textos de los evangelios y de las cartas que hablan de la muerte vicaria de Jesús y de su muerte expiatoria siguen precediendo irrenunciablemente a toda labor de interpretación teológica; esos textos constituyen la norma por la cual podemos y debemos examinar los enunciados acerca de la muerte de Jesús, verificando así su conformidad con las Escrituras.

Sin embargo, no debemos pasar por alto que el mundo religioso de los sacrificios no es ya una realidad viva para las personas que viven en las naciones industrializadas de occidente. Si queremos hablar a esas personas de una manera clara y plausible acerca del sentido de la muerte de Jesús, entonces hay que escoger una manera de expresarse que revele el sentido de los textos bíblicos, sin que haya que suponer de inmediato que se conoce históricamente el lenguaje en que la Biblia habla acerca de los sacrificios. No obstante, esa manera de expresarse debe enlazar mutuamente a los hombres de hoy y al mundo en que se desarrollan los textos y las experiencias de la Biblia.

Esa manera de expresarnos la encontraremos, si tenemos en cuenta que ya Jesús mismo y luego también los textos decisivos que se hallan en las cartas de los apóstoles no hablan directamente, sino en sentido figurado, acerca del sacrificio y de la expiación por medio de la muerte vicaria de Jesús en la cruz[23]. Los textos bíblicos hablan de la muerte sacrificial de Jesús y de la expiación llevada a cabo por él, para expresar que Jesús fue a la

por encargo de Dios, y en su condición de Hijo mesiánico de Dios, acepta sobre sí el padecimiento de la muerte, a fin de librar del juicio de muerte a sus amigos y enemigos, que eran culpables.

23. La muerte sacrificial de Jesús no es un acto cultual que necesite repetición, sino que es la entrega vicaria de la vida del Hijo de Dios en el Gólgota. Precisamente así, y únicamente por eso, Jesús es capaz de realizar de una vez por todas el sacrificio cultual expiatorio. El sentido figurado al que nos referimos, se reconoce exegéticamente por el hecho de que en Mc 10, 45 par y en Mc 14, 24 par se da una interpretación de la misión y de la existencia de Jesús en favor de otros, interpretación que al mismo tiempo se basa en Is 43, 3ss; 53, 12 y Ex 24, 8: en la «representación efectuada por la existencia» de Jesús (H. Gese) encuentran los testimonios de la Escritura su novedosa y singularísima realización. De manera enteramente análoga, en Rom 3, 25 tenemos una audaz interpretación —una interpretación que hace crítica del culto — de la muerte en la cruz, y que tiene como trasfondo el pasaje de Lev 16. No es distinta la interpretación que se da en Heb 9, 24ss. Sobre el problema consúltese también el estudio de Ferdinand Hahn sobre «La comprensión del sacrificio en el nuevo testamento», en: Ferdinand Hahn, *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, en *Ges. Aufs.* I, 1986, 262-302.

muerte *por amor* a sus amigos y a sus enemigos, y que ese amor dispuesto para el sacrificio es el amor *de Dios*, quien —según se nos dice en Is 49, 15— ama a su pueblo y a sus criaturas con un amor más entrañable aún que el de una madre humana.

El lenguaje y la experiencia del amor asocia, de la manera que nosotros andamos buscando, los textos bíblicos con el mundo de la experiencia moderna. Que el amor, en su forma más pura, es abnegación y sacrificio de sí mismo en favor de otros, eso lo sabemos y lo experimentamos también nosotros. En consecuencia, a la pregunta acerca de por qué Jesús tuvo que morir, podemos también responder: él tuvo que morir porque su testimonio de vida acerca del insondable amor de Dios hacia los pobres y hacia los perdidos sobrepasaba y rompía las normas religiosas de los que entonces eran poderosos en Israel. Jesús estaba dispuesto a sacrificarse, porque la realización del amor de Dios, él la estimaba en más que su propia vida. La resurrección de Jesús puede entenderse como la confirmación de la victoria del amor sobre todo el pecado humano y sobre la muerte. Jesús, por ser el mesiánico Hijo del hombre, es el amor de Dios en persona (1 Jn 4, 9s.16).

Los enunciados acerca de la muerte de Jesús son difíciles de entender y exigen mucho de nosotros, expresados incluso de esta manera. Después ya de una experiencia bíblica, y partiendo de una experiencia hermenéutica cristiana renovada incesantemente desde entonces, se entenderán verdaderamente cuando uno se adentre con sus pensamientos, palabras y obras en el amor de Dios. Porque la comprensión de los textos bíblicos no es sólo cosa del entendimiento, sino también del corazón y de la experiencia.

3

El testimonio del nuevo testamento acerca de la Cena del Señor[1]

1. *El problema acerca del conjunto de la tradición*

El bien salvífico más precioso e importante que fue confiado a la Iglesia de Jesucristo en este mundo es el evangelio de Jesucristo (Jesús el Cristo). El evangelio es el mensaje de salvación, establecido por Jesús y que le proclama a él como el Reconciliador y el Señor. Y es un mensaje que debe ser pregonado, escuchado y acogido de corazón. Ahora bien, el evangelio puede y quiere ser también experimentado y vivenciado. La oportunidad más importante y eclesialmente más significativa para hacerlo así es la celebración de la Cena del Señor.

Cuando actualmente, en los actos de culto divino o en el ámbito de la Iglesia, celebramos la Cena del Señor, nos hallamos determinados por el conjunto de la tradición eclesial previamente

1. Voy a compendiar ahora tres estudios anteriores sobre el tema de la Cena del Señor: *Vorüberlegungen unter neutestamentlichen Gesichtspunkten* («Reflexiones previas a base de puntos de vista del nuevo testamento») sobre el tema de la santa Cena con los niños, en «Evangelium und Kirche», circular n.° 3 (1979) 3-10; *Das Herrenmahl im Neuen Testament* («La Cena del Señor en el nuevo testamento»): Das Missionarische Wort. Zeitschrift für Verkündigung und Gemeideaufbau 36 (1983) 47-56; *Biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes* («La teología bíblica como camino para el conocimiento de Dios»): JBTh 1 (1986) 91-114. Estoy muy agradecido a mis colegas de la facultad, O. Bayer y M. Rößler por su excelente disposición para realizar, en el seminario de invierno de 1983-1984, una sociedad común interdisciplinar para el estudio del tema «La santa Cena y la celebración de la santa Cena». Dedico este estudio a M. Hengel como signo de gratitud por los veinte años del *mutuum colloquium* y de la *mutua consolatio fratrum*. Por lo que se refiere a las notas, por razones de espacio me limito a hacer las indicaciones imprescindibles.

existente y realizamos una tarea de proclamación actual. Aunque las celebraciones actuales de la Cena del Señor varían de lugar en lugar y de época en época, sin embargo la tradición eclesial constituye un *continuum* acabado que determina nuestras acciones, nuestros pensamientos y nuestras expectaciones en la celebración de la Cena del Señor. En el ámbito protestante, la referencia litúrgica a los denominados relatos de la institución son constitutivos de las celebraciones de la Cena del Señor. Pero esta referencia se halla integrada en un marco litúrgico que se formó únicamente en época posbíblica y que representa una tradición interpretativa con siglos de antigüedad: una tradición sumamente diferenciada y encauzada no raras veces por planteamientos que se hallaban todavía lejos de la mente de la Biblia, pero que, dada la historia de la Iglesia y la historia de las ideas, eran ineludibles y se han condensado, por tanto, en la tradición litúrgica. Sirva de ejemplo la cuestión acerca de la manera de la presencia de Cristo durante la celebración y en los elementos de la santa Cena, o también el debate acerca de quién debe presidir la celebración de la Cena del Señor y sobre qué palabras y acciones deben determinar la celebración, para que ésta tenga validez eclesial.

Nuestro planteamiento del problema se dedica en lo sucesivo a la tradición acerca de la Cena del Señor, tal como ha llegado hasta nosotros en el nuevo testamento. Por mucho que podamos y debamos diferenciar dentro de la tradición neotestamentaria acerca de la Cena del Señor, lo cierto es que esa diferenciación no debe alterar nuestra visión para comprender que la liturgia eclesial y la obligación exegética que tenemos para con el conjunto de la Escritura nos fuerzan a preguntarnos acerca del conjunto de la tradición. En efecto, celebramos eclesialmente la Cena del Señor no alternativamente en el sentido en que la entendía el Jesús terreno o en que la entendía Pablo o el Evangelio de Juan, sino guiados por la sagrada Escritura, que reúne en un canon no sólo el antiguo y el nuevo testamento, sino también los cuatro evangelios, las cartas paulinas, los Hechos de los apóstoles y las cartas católicas, la Carta a los hebreos y el Apocalipsis de Juan. Por consiguiente, a pesar de toda la necesaria e instructiva distinción que haya que hacer dentro de la tradición de la Cena del Señor, hemos de interesarnos por el conjunto del testimonio histórico-bíblico acerca de la Cena del Señor, porque tan sólo ese conjunto ha llegado a ser determinante litúrgicamente y puede seguir considerándose como normativo en una Iglesia que se comprende

a sí misma a partir de la Escritura. Que con este enfoque no perseguimos únicamente una meta protestante, nos lo enseñará una ojeada a la monografía de Xavier Léon-Dufour, titulada *La fracción del pan. Culto y existencia en el nuevo testamento,* quien al comienzo mismo de su estudio afirma: «El objetivo del trabajo del exegeta no es tal o cual texto sacado del conjunto de la Biblia y declarado más exacto que otro, sino la totalidad del dato bíblico, que recibe el apelativo de 'canónico'. El exegeta debe actuar como 'teólogo bíblico' so pena de no dar cuenta del dato revelado en su verdadera identidad»[2].

2. *Concordancias y diferencias en la tradición*

En lo que respecta a la exégesis de los textos bíblicos acerca de la Cena del Señor, hemos de proceder con mucha prudencia. Los cuatro denominados «relatos de la institución» que aparecen en los evangelios y en Pablo (= Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 14-20 y 1 Cor 11, 23-26) están formulados con mucha concisión, y cada una de sus palabras ha sido escogida cuidadosamente. Los textos muestran, sí, grandes puntos en común, pero están redactados de manera tan diferente y se hallan en un marco tan distinto, que hemos de estudiar las concordancias y las divergencias que existen en la tradición.

En primer lugar, con respecto a las divergencias más importantes:

1. En el Evangelio de Marcos y en el de Lucas se narra el banquete de despedida de Jesús en el marco de la historia de la pasión y muerte de Jesús; lo mismo hay que decir (a pesar de algunas refundiciones) del Evangelio de Mateo. En vez de eso, tenemos en Pablo un texto que alude sólo brevísimamente a los acontecimientos que tuvieron lugar «en la noche en que el Señor fue entregado» (1 Cor 11, 23), y luego pasa a evocar el relato de importancia normativa para la celebración de la Cena del Señor en la comunidad de Corinto. Para decirlo con otras palabras: mientras que en los tres evangelios sinópticos se narra en primer

2. X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el nuevo testamento,* Madrid 1983, 17. Esta misma orientación sigue F. Hahn, *Thesen zur Frage einheitsstiftender Elemente in Lehre und Praxis der urchristlichen Herrenmahls,* en D. Lührmann-G. Strecker (eds.), *Kirche. Festschrift für G. Bornkamm zum 75. Geburtstag,* 1980, 415-424.

lugar la Cena del Señor, y sólo a partir de la narración se contempla la celebración de la Cena del Señor por parte de la comunidad, vemos que en Pablo sucede precisamente lo inverso. Ofrece en forma narrativa un fragmento de ritual litúrgico, y presupone como ya conocida la historia de la pasión de Jesús.

2. Pero las diferencias llegan más lejos todavía. Las palabras con las que Jesús, en la cena de despedida, se dirige directamente a sus discípulos, y que nosotros normalmente, con harta imprecisión, conocemos con el nombre de «palabras interpretativas» o «palabras de la institución», muestran un tenor distinto en los cuatro textos que tenemos a la vista. Marcos y Mateo, por un lado, y Lucas y Pablo, por el otro lado, tienen —sí— estrechos contactos en las formulaciones, pero los dos pares de textos ofrecen versiones tan diferentes, que resulta muy difícil decir si Marcos y Mateo o si Pablo y Lucas son los que han conservado la forma más original de las palabras denominadas *verba testamenti*.

3. Mientras que en Marcos (y en Mateo) Jesús no dice sino al final de la cena: «En verdad os digo, ya no beberé más del fruto de la vid hasta aquel día cuando lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14, 25), vemos que Jesús, según el relato lucano, declara ya al comienzo de la cena (de pascua) su renuncia a la comida y a la bebida (cf. Lc 22, 15s). De Marcos y de Mateo recibimos primeramente la impresión de que Jesús comió primeramente con sus discípulos la cena de pascua; durante la cena, pronunció las palabras interpretativas sobre los elementos, ofreció el pan y el vino a sus discípulos, y finalmente dirigió su mirada hacia el futuro, contemplando anticipadamente el banquete celestial en que él se sentaría a la mesa en comunión con ellos. Por el contrario, según Lucas, Jesús renuncia anticipadamente a toda comida y bebida, prevé inmediatamente con su mirada el banquete del cumplimiento en el reino de Dios, y, durante la comida, ofrece únicamente a sus comensales el pan y el vino sobre los que ha pronunciado las «palabras de la institución».

4. Para aumentar aún más las dificultades, el Evangelio de Juan ofrece una narración enteramente distinta de la cena de despedida de Jesús, apartándose de los otros tres evangelios y de Pablo. Mientras que Marcos, Mateo y Lucas relatan que Jesús celebró con sus discípulos una cena pascual, y que en el marco de esa comida celebró con ellos la santa Cena, y mientras que Pablo habla igualmente de la cena «en la noche en que el Señor

fue entregado», resulta que Jesús, según el relato joánico de la pasión, yace ya en la tumba en la noche de pascua. La cena, descrita en Jn 13, en la que Jesús se despide de los suyos, se celebra en la víspera de la pascua; en el centro de la comida se halla la escena del lavatorio de los pies, y no se habla en absoluto de la institución de la santa Cena. En vez de eso, en el marco del discurso del pan de vida pronunciado por Jesús, se alude tan claramente —en Jn 6, 52-58— al hecho de comer la carne de Jesús y de beber su sangre, que parece que tenemos aquí la interpretación joánica de la Cena del Señor.

Por consiguiente, los textos neotestamentarios que hablan de la Cena del Señor suscitan algunos problemas, y no todos ellos pueden resolverse de manera realmente concluyente. Las reflexiones que vamos a ofrecer a continuación no son tampoco sino un intento por dilucidar la historia bíblica interna acerca de la Cena del Señor, para que podamos penetrar así en el conjunto de la tradición. Junto a este intento hay también otros, y la diferente fisonomía de los textos nos obliga a permanecer abiertos a diversos intentos de explicación. En nuestra exposición nos atenemos a los cinco principios fundamentales que exponemos a continuación:

1. Todos los textos del nuevo testamento (acerca de la Cena del Señor) proceden, desde un punto de vista literario, de la tradición de testimonios pospascuales, y por tanto, deben valorarse también primariamente, en sentido exegético, como textos testimoniales. Partiendo de los textos, hay que sacar conclusiones retrospectivas sobre la Cena del Señor en la medida en que los relatos y rituales (cf. *supra*) pospascuales lo sugieran.

2. La exposición de los tres evangelios según Mateo, según Marcos y según Lucas se apoya, en cuanto a la historia de las tradiciones, en una trasmisión apostólica, históricamente fiel en general, y que se remonta al tiempo prepascual de la vida de Jesús[3]; con su ayuda nos acercaremos más al Jesús terreno que mediante la tradición joánica, cuyo acento principal reside en la comprensión pospascual de Jesús, obrada por el Espíritu.

3. Sobre esta perspectiva de la tradición consúltese mi estudio: *Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien*, en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, 1983, 1-26, y la bibliografía que allí se menciona. Consúltese también: R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, [2]1984 y B. Gerhardsson, *Der Weg der Evangelientradition*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, 79-102; Id., *The Gospel Tradition*, CB NT-Series 17, 1986.

3. Por consiguiente, el marco original para la cena de despedida de Jesús con los Doce fue, como refieren acordemente los sinópticos, una cena pascual. De este relato no nos apartaremos sino cuando nos veamos obligados realmente a ello[4].

4. El Evangelio de Juan (con un claro distanciamiento con respecto a los tres primeros evangelios) parte de una sucesión temporal distinta de la pasión de Jesús: Jesús muere en la cruz, como verdadero Cordero pascual, en el momento en que en el templo se sacrifican los corderos pascuales (cf. Jn 1, 29.36; 18, 28; 19, 36). Por esta índole de la exposición, el cuarto evangelio no puede ofrecernos un relato de la institución de la Cena en el marco del convite pascual, a la manera en que lo hacen los sinópticos. La interpretación joánica de la Cena del Señor la encontramos en las palabras relativas al pan de vida, en Jn 6.

5. En la cuestión acerca del tenor original de las «palabras de la institución» (lo mismo que en la historia del texto, en general), mecere ser preferida aquella versión que haga más fácilmente comprensible históricamente el origen de las demás versiones; esa versión hay que buscarla en Marcos y no en Lucas ni en Pablo.

Al final volveremos de nuevo sobre estos cinco principios fundamentales y sobre la coordinación que nos inspiran entre los textos que relatan la Cena del Señor.

3. *La comunión en el banquete celebrado en presencia de Dios*

Si queremos comprender la cena de despedida de Jesús en el círculo más íntimo de sus discípulos, entonces tenemos que ser

4. Mientras que M. Barth, *Das Mahl des Herrn*, 1987, 36s, atribuye gran importancia teológica al hecho de que los sinópticos describan como convite pascual la cena de despedida de Jesús, vemos que últimamente X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, 376-378, polemizando con J. Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980, 13-92, trata de demostrar que la cena de despedida de Jesús difícilmente pudo ser una cena pascual. Por desgracia, él no responde a la dificultad de por qué los sinópticos hablan, a pesar de todo, de una pascua de despedida de Jesús. Mientras no pueda responderse en absoluto, o se responda sólo con sospechas, a esta pregunta que es decisiva desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, es un imperativo exegético atenerse a la versión narrativa que nos ofrecen los sinópticos. Este mismo camino lo sigue con razón, por ejemplo, R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, QD 80, 1978.

conscientes, en primer lugar, de que para Jesús mismo y para sus contemporáneos judíos la celebración del banquete en la presencia de Dios era la quintaesencia de la comunión —llena de paz— con Dios y de la comunión entre unos y otros. En Is 25, 6-8 se describe el banquete como el acontecimiento central del futuro reinado de Dios:

> El Señor de los ejércitos preparará en este monte (= en el monte Sión, en Jerusalén) para todos los pueblos un banquete de manjares suculentos, un banquete de vino añejo, trozos escogidos con tuétano, y vino añejo refinado. Y destruirá en este monte la cobertura que cubre todos los pueblos, el velo que está extendido sobre todas las naciones. El destruirá la muerte para siempre; el Señor Dios enjugará las lágrimas de todos los rostros, y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra, porque el Señor ha hablado.

Según un Apocalipsis judío, escrito poco después de la muerte de Jesús, pero que contiene una tradición más antigua, los que hayan sido reconocidos como justos en el juicio final se sentarán a la mesa para celebrar un convite eterno, en presencia de Dios, juntamente con el Hijo del hombre–Mesías (Hen[et] 62, 13.14). A este festín que ha de celebrarse en el reino de Dios, se refirió ya Jesús antes de la cena de despedida en Jerusalén (cf. Mt 8, 11s / Lc 13, 28s).

Cuando se conoce esa manera de ver las cosas y esa expectación, entonces aparecen ante todo a una luz nueva las diversas noticias de los evangelios que nos refieren el gesto de Jesús de sentarse a la mesa con publicanos y pecadores (cf. Mc 2, 15ss / Mt 9, 10ss; Lc 5, 29ss; 19, 1ss). Según Mc 2, 17 par Jesús se consideraba enviado a llamar a los pecadores a penitencia y a prometerles el perdón de Dios. En su gesto de sentarse a la mesa con tales personas, esa misión se hacía realidad viva. Los participantes en aquellos banquetes podían experimentar, al lado de Jesús, una manifestación de la comunión celestial con que el Hijo del hombre se sentaría a la mesa con los justos. Ahora bien, mientras que, según la expectación judía, el Hijo del hombre solamente se sentaría a la mesa, en presencia de Dios, con los que hubieran sido reconocidos por él como justos en el juicio (cf. *supra*), los comensales de Jesús eran personas conocidas públicamente como pecadores y gente marginada. El hecho de que Jesús los aceptara lo interpretaban sus críticos —según Lc 15, 2; Mt 11, 19 / Lc 7,

34— como una provocación por parte de Jesús y como un gesto inadmisible. Pero Jesús parece haber partido de que sus comensales se hallaban ya santificados y justificados ante Dios, por la presencia de Jesús, en virtud de la oración de Jesús y de su voluntad para el sacrificio (cf. Mc 10, 45 par). En todo caso, Jesús, volviéndose hacia Zaqueo, le dice: «...el Hijo del hombre ha venido para buscar y para salvar lo que ha estado perdido» (Lc 19, 10). La congruencia con que Jesús cumplió con su misión mesiánica en éste y en otros aspectos, le fue proporcionando con el tiempo la enemistad de todos los grupos judíos de influencia decisiva.

4. *La cena pascual de despedida de Jesús*

Cuando Jesús subió a Jerusalén con ocasión de la fiesta de la pascua (del año 30 ó 31 d. C.), y fue aclamado en esta ciudad al hacer en ella su entrada triunfal como Mesías-Rey, y habló de la destrucción del templo y de la ciudad santa de Jerusalén, y además echó demostrativamente del recinto del templo a los cambistas de dinero y a los que vendían animales para los sacrificios, entonces se llegó a la ruptura definitiva. El sumo sacerdote y el tribunal supremo de los judíos decidieron poner fin a las actividades de Jesús y hacer que le ejecutasen. Judas les ofreció la ocasión para prender al hombre de Nazaret, en medio de la niebla y de la noche, lejos de la multitud que había acudido para la celebración de la fiesta[5] (cf. Mc 14, 2 par). Jesús no eludió a este desarrollo que iban tomando los acontecimientos. Antes al contrario, él lo favoreció palpablemente con la denominada purificación del templo (Mc 11, 15-17 par) y con su provocadora predicación durante sus últimos días en Jerusalén (cf., por ejemplo, Mc 12, 1-12 par y 12, 18-27 par). No pensó en la huida. Tan sólo una cosa quería él hacer antes de que le llegara su fin: celebrar con

5. Cf., a propósito de esta comprensión de Mc 14, 2 par, J. Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús*, 74-76. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca [4]1989, 168-170, persiste —sin indicar razones— en el sentido (refutado por Jeremias) de «antes de la fiesta», y cuestiona así toda la cronología sinóptica de la pasión. Por qué «la interpretación de la última cena de Jesús como comida pascual podría remontarse a la teología de los tres primeros evangelistas, o sea, a la de la comunidad de la que ellos son la expresión» (p. 170), es cosa que Bornkamm no explica claramente desde el punto de vista de la historia de las tradiciones ni desde el punto de vista de la teología.

sus discípulos el convite pascual según la antigua costumbre de los peregrinos: «Con ansia he deseado comer esta pascua con vosotros antes de padecer» (Lc 22, 15).

El banquete pascual es para los israelitas aun hoy día mucho más que un convite festivo en familia. Se celebra en él la liberación de Israel de la servidumbre de Egipto: una celebración que se realiza en forma de un convite ritual. En tiempos de Jesús, el sacrificio de los corderos pascuales solamente era posible y lícito hacerlo en el templo de Jerusalén (cf. Dt 16, 5s). Por eso, para la fiesta de la pascua, millares de judíos acudían en peregrinación a Jerusalén para celebrar plenamente la fiesta en esta ciudad. Fuera de Jerusalén, la noche de pascua había que celebrarla sin cordero pascual. (Después de la destrucción del templo en el año 70 de nuestra era, esta última forma de celebración se hizo forzosamente universal entre los judíos; tan sólo los samaritanos conservaron la costumbre de sacrificar los corderos pascuales en el monte Garizín.) Los peregrinos que acudían para la celebración de la fiesta se reunían en grupos de comensales que fueran lo suficientemente numerosos para consumir juntos un cordero pascual. La comida había que celebrarla en Jerusalén, y la noche de pascua había que pasarla también en el recinto de la ciudad (cf. Dt 16, 6s). Jesús se atuvo a esta costumbre. Dio instrucciones a sus discípulos para que lo preparasen todo debidamente (Mc 14, 12ss par), y al atardecer llegó a Jerusalén para celebrar allí el convite en compañía de sus más íntimos. Los doce discípulos, con los que celebró la última pascua, eran para él los representantes de las doce tribus del pueblo escatológico de Israel, pueblo que él quería congregar con su mensaje (cf. Mt 19, 28 / Lc 22, 28s). Puesto que Jesús celebró la cena únicamente con los Doce como representantes del nuevo pueblo de Dios, no se hallaban presentes mujeres ni niños.

Según las prescripciones del antiguo testamento para la celebración del convite pascual que se leen en Ex 12, 1.14; 13, 3-10; Dt 16, 1-8, y con arreglo a las antiguas disposiciones judías para la celebración de la fiesta, en la noche de aquella festividad se conmemora la salida de Israel de Egipto, la concertación del pacto en el Sinaí según Ex 24, el don de la *torá*, la entrada en la tierra prometida y la edificación del templo para la expiación de los pecados. Los comensales cantan juntos los salmos 113-118, el denominado *Hallēl*, y se alientan mutuamente en la esperanza de la redención definitiva de Israel de todas sus tribulaciones y an-

gustias. Lo mismo sigue haciéndose hoy día. Y desde que se escribió el tratado de la Misná sobre la fiesta de la pascua (10, 5), se cumple aquel precepto: «En toda generación el hombre está obligado a considerarse a sí mismo como si él hubiera salido personalmente de Egipto; porque se dice: A causa de lo que el Señor *me* hizo, cuando *yo* salí de Egipto (Ex 13, 18)...».

Por lo que se refiere a la conducta de Jesús en la pascua de despedida, los textos neotestamentarios más antiguos que se refieren a la Cena (al igual que la Misná) retienen únicamente las acciones y declaraciones más notables de Jesús, que sobrepasaban lo que era habitual en la celebración de la fiesta. Cómo se celebraba la pascua, cuándo había que comer tal cosa o tal otra, y qué copa se tomaba y bebía: eso no les pareció digno de especial mención a los primeros tradentes judeocristianos, porque en el tiempo en que se originó la tradición eran cosas con las que todos se hallaban aún familiarizados. (Tan sólo entre los cristianos gentiles y durante el curso de la ulterior trasmisión de los antiguos relatos se fue olvidando lo que era la pascua judía, y precisamente por eso hubo también controversias en cuanto a la exégesis de los textos[6]). Si seguimos el testimonio común de los tres primeros evangelios e integramos las acciones de Jesús en el trascurso ritual de la celebración de la pascua[7], entonces veremos

6. Este punto de vista, igualmente importante desde la perspectiva de la historia de las tradiciones y desde la perspectiva metodológica, no suele tomarse en consideración —con harta ligereza— en el debate en torno a los textos sobre la Cena del Señor. ¡Pero hay que distinguir cuidadosamente entre el moderno horizonte de recepción de los exegetas, que casi siempre es por entero el de un «cristiano gentil», y el horizonte de los primeros tradentes y recipientes judeocristianos!

7. Cf. la visión de conjunto en Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús*, 89s, o también en R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 76s. La cena pascual tiene cuatro partes principales:

A. *Primer plato*
Fórmula de bendición pronunciada por el padre de familia sobre la primera copa (= copa de *qidduš*).
Primer plato (legumbres, hierbas amargas, salsa de compota de frutas).
Se servía la comida (pero no se tomaba aún); se mezclaba la segunda copa y se presentaba (pero todavía no se bebía).

B. *Liturgia pascual*
Hagadá pascual del padre de familia (en arameo).
Primera parte del *hallēl* pascual (en hebreo) Sal 113 + 114.
Se bebía la segunda copa (= copa de *hagadá*).

C. *Plato principal*
Oración de la mesa pronunciada por el padre de familia sobre el pan ázimo.

cómo Jesús celebra junto con sus discípulos, en Jerusalén, la fiesta de la liberación de Israel de la esclavitud que había sufrido en Egipto (cf. Mc 14, 17-26 par). Pero, dentro de esa fiesta, él celebra ya mucho más que la simple redención de antaño.

Como un lector con mentalidad judeocristiana deduce ya de la lectura de Mc 14, 17-25, y sobre todo de Lc 22, 14-20, Jesús concentró sus palabras y acciones peculiares, durante la pascua de despedida, en la parte principal de la cena. El ritual del primer plato y el de la liturgia pascual fueron realizados por él como de costumbre. Pero para el plato principal no hay ya reglas litúrgicas fijas en la hagadá de la pascua. Aquí es donde interviene Jesús, y lo hace en la oración de la mesa que se pronuncia al principio y al final de la cena: una vez que antes, en la liturgia pascual, se hubiera interpretado ya lo que significaba el pan ázimo y las hierbas amargas, y puesto que el padre de familia es el que pronuncia la oración de acción de gracias sobre el pan (que en la noche de la pascua es, naturalmente, pan ázimo), y luego parte el pan y lo distribuye entre los comensales, Jesús aprovecha por vez primera esta ocasión para pronunciar las palabras que hoy conocemos como las «palabras sobre el pan». A continuación de estas palabras se comía el plato principal de la pascua. Al terminar este plato principal, era corriente que el que presidía la mesa o el padre de familia pronunciara la *eulogía*, es decir, la oración de acción de gracias, sobre la tercera copa, sobre la «copa de bendición» (1 Cor 10, 15) —o, como explican muy acertadamente Lucas y Pablo (1 Cor 11, 25; Lc 22, 20), sobre la copa «después de la cena»—, haciéndolo antes de que todos hubieran vaciado sus copas. Esta costumbre ofreció a Jesús la posibilidad de pronunciar las «palabras sobre el cáliz» y de hacer —cosa que es particularmente notable— que todos los comensales bebieran de una sola copa de bendición. Como lo muestra la «perspectiva escatológica» en Mc 13, 25 par y lo encarece adicionalmente Lc 22, 15s, toda la acción realizada en el convite se hallaba para Jesús a la luz de la escatología. Jesús, con los ojos de su espíritu,

Comida (cordero pascual, *maṣṣôt*, hierbas amargas, compota de frutas, vino).
Oración de la mesa sobre la tercera copa (= copa de bendición).

D. *Conclusión*
Se servía la cuarta copa.
Segunda parte del *hallēl* pascual (en hebreo) = Sal 115-118.
Plegaria de alabanza sobre la cuarta copa (copa de *hallēl*).

contemplaba ya anticipadamente la comunión del banquete mesiánico celebrado en presencia de Dios, y quiso integrar simbólicamente a sus discípulos en esa comunión del banquete escatológico. La perspectiva que se ofrece del convite mesiánico en Mc 14, 25 par o en Lc 22, 15s, no es un añadido del que se pudiera prescindir ni tampoco una simple anticipación del texto que habría de repetirse en la Cena del Señor. No, sino que es una indicación decisiva del objetivo que Jesús tiene a la vista. Jesús realiza una celebración con los Doce en Jerusalén, en la línea divisoria entre su muerte inminente y la nueva vida en la consumación mesiánica. En esa ocasión expresó abiertamente lo que proporciona a los discípulos el acceso a la comunión en el banquete escatológico. La propia muerte vicaria de Jesús les abre a ellos el «acceso a Dios» (Rom 5, 2), les pone en paz con su Padre celestial y los hace partícipes de la mesa mesiánica según Is 25, 6-8 y del nuevo pacto prometido en Jer 31, 31ss, que sucede y consuma el pacto concertado en el Sinaí (cf. Jer 31, 32s).

5. *Las palabras de la administración*

En ninguno de los textos de la santa Cena que se nos trasmiten en el nuevo testamento, Jesús se compara o se identifica a sí mismo con el cordero pascual. Tal cosa se hace únicamente dirigiendo una mirada retrospectiva a la pasión y la resurrección, ya consumadas, de Jesús en 1 Cor 5, 7; 1 Pe 1, 19; Jn 1, 29.36; 19, 36, y seguramente también en Ap 4, 6; 5, 12 y 13, 8. Jesús mismo, al comienzo del plato principal en la comida de pascua, después de la oración de acción de gracias pronunciada sobre el pan, ha dicho a sus discípulos que ellos ahora no sólo saborean junto con él el «pan de aflicción» (cf. Dt 16, 3) de la pascua, del que se había hablado antes en la liturgia. Sino que, con su acción de comer el pan, obtienen participación en él mismo, que se dispone a ir por ellos a la muerte.

En la forma más sencilla y más antigua en que se nos han trasmitido (en Marcos), rezan así las primeras palabras de Jesús, en las que él dice sin reservas a los suyos: «¡Tomad! ¡Esto es mi cuerpo!». En la tradición de Lucas y en la de Pablo, esta declaración de Jesús se aclara con más detalles, cosa que es comprensible: «Esto es mi cuerpo por vosotros» (1 Cor 11, 24) o «Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros» (Lc 22, 19). En estas

palabras, dentro del horizonte judío del convite (de pascua), se dicen muchas más cosas que la simple identificación de Jesús con el pan. En efecto, en la forma aramea original de las palabras de Jesús al administrar el pan faltaba el verbo copulativo griego «es»; por eso, el significado original de las palabras de la institución no puede deducirse concluyentemente de ese verbo copulativo «es», por importante que éste haya llegado a ser en la historia de la exégesis. A lo que Jesús se refiere es a un proceso creador de vida en su totalidad: los discípulos, al escuchar comunitariamente la oración de acción de gracias y las palabras pronunciadas por Jesús, y al comer del pan que Jesús parte y que les entrega a ellos, son hechos partícipes de la existencia de Jesús en favor de otros, de ese Jesús que vicariamente se entrega por ellos a la muerte. Mediante la participación en la entrega que Jesús hace de su vida, los discípulos son preparados para el convite del fin de los tiempos. El pan que Jesús les extiende, es él mismo, que por medio de su muerte sacrificial les da nueva vida en la paz con Dios y en la paz de unos con otros. La oración de acción de gracias de Jesús, la fracción del pan, las palabras del pan, la distribución del pan entre los discípulos y el hecho de comer ese pan en común, son cosas que se hallan íntimamente relacionadas y constituyen en su totalidad una acción mesiánica simbólica[8]. Esa acción sim-

8. Chr. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2.ª parte, ThHK VII/2, 1982, 89s trata con razón de llegar a comprender las palabras de la institución sobre el trasfondo de las acciones simbólicas proféticas relatadas en el antiguo testamento. Remite a la hermosa interpretación de esas acciones simbólicas dada por G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* II, Salamanca [6]1990, 127s, pero señala al mismo tiempo que, en la acción de Jesús en la última Cena, una acción que era toda una parábola, no se expresa sólo una palabra profética sino también «su pretensión de autoridad escatológica». H. Schürmann, *La supervivencia de la causa de Jesús en la comida pospascual del Señor*, en Id., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Salamanca 1982, (73-104) 97ss, designa acertadamente las acciones de Jesús en la Cena como «signos de cumplimiento escatológico». Por lo que se refiere a la comprensión de los *verba testamenti*, M. Barth, *Das Mahl des Herrn*, 26s, dice así con provocadora claridad: «En el marco de la celebración de la pascua judía, todo lo que se dijo, por ejemplo, en relación con el pan ázimo y el cáliz del vino..., era imposible que estuviera concebido o que se entendiera como palabras de efecto milagroso, como fórmulas mágicas o como descripciones científicas exactas de sustancias o de cambios de sustancias. Ni la esencia ni el accidente de la sangre y de la carne del cordero o del pan ázimo y del auténtico vino eran objeto de discusión ni exigían explicación. La idea de una transustanciación o de una consustanciación se hallaba tan lejos de la mente de todos como la ocurrencia de pensar en que se hubiera producido una secreta función metafísica. Lejos de eso, las denominadas 'palabras interpretativas'

bólica se refiere al establecimiento de la comunión entre Jesús y sus comensales en presencia de Dios (cf. 1 Cor 10, 16s).

Con este (primer) acontecimiento de la autocomunicación de Jesús se conectó históricamente el convite pascual. Ese convite debió de estar lleno de conversaciones en la mesa acerca de qué sentido daba Jesús a sus palabras de administración y sobre qué esperanza y qué obligación dimanaba para los discípulos de aquella prontitud de Jesús para el sacrificio. El Evangelio de Lucas quiere ofrecernos en Lc 22, 21-38 una impresión de esas conversaciones en la mesa. Asimismo, en el Evangelio de Juan, en los capítulos 13–16 se ha agrupado toda una serie de discursos que deben entenderse como discursos de despedida de Jesús en la situación de la última Cena.

El orden judío para la celebración de la fiesta de la pascua dispone que sobre la copa de bendición (es decir, sobre la tercera copa), después del convite, se pronuncien sólo unas breves palabras de alabanza. Pero Jesús levanta la copa, pronuncia la oración de acción de gracias y añade nuevamente unas palabras dirigidas a sus discípulos: «Esto es mi sangre del pacto, que es derramada por muchos» (Mc 14, 24). Nuevamente la versión marquina de las palabras del cáliz son las más originales y objetivamente las más difíciles que poseemos. Por esta versión se explican mucho más fácilmente las demás versiones, y no a la inversa. Lo que Jesús quiere decir se aclara únicamente si tenemos presente con la mayor precisión el lenguaje bíblico y el horizonte de expectación que rodean estas palabras. Desde el punto de vista exegético, hay que tener en cuenta nuevamente que la palabra introductoria «Esto (es)...» se refiere, en Marcos y Mateo, a la copa, y que el verbo copulativo «es» se añadió únicamente en la traducción griega de las palabras del cáliz. En estas circunstancias, no sólo debemos atender también, en las palabras del cáliz, a la identificación entre el (contenido del) cáliz y la sangre de Jesús, sino que además hemos de preguntarnos cuál es la conexión total del acontecimiento que se expresa en las palabras. La oración de acción de gracias pronunciada por Jesús sobre la copa, las palabras sobre el cáliz y el hecho de que todos beban en común de un mismo cáliz son cosas que se hallan íntimamente relacionadas (cf. 1 Cor

deben considerarse como conversaciones en la mesa (reproducidas abreviadamente) que responden a una pregunta sumamente específica». Esta pregunta, lo mismo que en una cena pascual judía, dice así: «¿Por qué realizamos esta celebración? ¿qué significa esta costumbre?».

10, 16) y deben considerarse, lo mismo que en las palabras sobre el pan, como una acción mesiánica simbólica.

Lo que se entiende por ello, nos lo muestran las diversas formulaciones. Por de pronto, el único cáliz que Jesús hace que vaya pasando de mano en mano, tiene ya alto valor simbólico. Según la expectación rabínica, en el banquete de las naciones en el monte Sión, todo Israel beberá de una sola gran «copa de bendición» (cf. Sal 116, 13). Anticipándose a este acto de que el pueblo redimido de Dios beba en común de un solo cáliz, Jesús hace que los Doce, como representantes del nuevo pueblo de Dios, beban de una sola copa[9]. De esta manera, todos ellos participan del efecto expiatorio de la sangre de Jesús derramada por ellos. Jesús, en las palabras del cáliz, se da en lo sumo que él es capaz de dar, a saber, en su propia vida, que él sacrifica por «los muchos». Según la comprensión veterotestamentaria y judía, en la sangre se contiene la vida (de una persona o de un animal). La sangre pertenece únicamente a Dios, y no puede utilizarse sino en el rito del sacrificio de expiación celebrado en el templo. En Lev 17, 11s se dice: «Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida, con la sangre se hace». Si partimos de esta manera de ver las cosas, entonces nos daremos cuenta de que por la sangre de Jesús se entiende la vida de Jesús, que se sacrifica por «los muchos», para hacer expiación por ellos. La expresión «derramar sangre» significa en el antiguo testamento —como también en nuestro lenguaje actual— «hacer que una persona muera de muerte violenta» (cf., por ejemplo, Gén 9, 6; Núm 35, 33; Dt 21, 7, etc.). Cuando Jesús, en las palabras del cáliz, habla de su sangre derramada por los muchos, entonces piensa en su inminente muerte violenta y en la entrega de su vida (que se realiza vicariamente en esa muerte) «en favor de los muchos». La expresión

9. Es muy acertado que H. Schürmann, *La supervivencia de la causa de Jesús en la comida pospascual de Jesús*, 83, vea una diferencia decisiva con respecto a la tradición judía (de la Cena) en el hecho de que «la celebración cristiana, en paralelismo con el ofrecimiento del pan a todos, habla de la *copa* del padre de familia ofrecida a todos los comensales para que beban de ella» (la cursiva es del autor citado). Después que David Daube, con ocasión de una celebración de la pascua en Jerusalén (en abril de 1984), me señalara la expectación judía mencionada anteriormente en el texto, me parece a mí probable que en el hecho de que Jesús ofreciera a todos una sola copa se encierra ya una acción simbólica de Jesús. Sobre la mencionada expectación del judaísmo primitivo, cf. Billerbeck IV/1, 72; IV/2, 628, 1146s, 1163s.

«los muchos», que hoy día nos parece extraña, significa la multitud innumerable y hace referencia a Is 53, 11: «Por su sufrimiento mi siervo justificará a *muchos*, cargando sobre sí las culpas de ellos». Jesús, en la santa Cena, se ve a sí mismo desempeñando el papel del Siervo sufriente de Dios, que con sus padecimientos y su muerte trae a Israel la justicia y la paz. Como Siervo de Dios y como Hijo del hombre que sufre vicariamente, Jesús «hace expiación» y reconcilia a Dios con los Doce y les concede un nuevo ser en justicia (cf. Is 53, 11-12 y Mc 10, 45 par). Cuando en nuestras palabras se habla de la «sangre del pacto», esto —en el marco del convite pascual— nos recuerda el pasaje de Ex 24, 8, donde Moisés rocía sobre el pueblo la «sangre del pacto», a fin de realizar y sellar así el pacto del Sinaí entre Dios e Israel. Acerca del efecto expiatorio de la «sangre del pacto» en Ex 24, habla ya el antiguo targum refiriéndose a este pasaje, de tal suerte que no debiera haber controversia alguna sobre la interpretación teológica de la expiación por la sangre (de Jesús)[10].

10. Los ininterrumpidos esfuerzos por mantener alejado de las palabras de la santa Cena el aspecto de sacrificio expiatorio, para hablar a lo sumo de una entrega vicaria de la vida de Jesús en la cruz y para no atribuir sino a la comunidad primitiva la interpretación teológico-expiatoria de la muerte de Jesús (cf., por ejemplo, F. Hahn, *Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament*, en Id., *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Ges. Aufs.* I, 1986, [262-302] 277ss, 283ss), tienen raíces en la historia teológica del protestantismo (cf. U. Wilckens, *La Carta a los romanos* I, Salamanca 1989, 236-247). Frente a la tradición textual, todos estos intentos parecen artificiosos e históricamente forzados. El camino correcto (el único, a mi parecer) para la interpretación es el indicado por M. Hengel (quien sigue a J. Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús*) y por R. Pesch (*Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*): «Jesús, en la noche que precedió a su muerte, 'en la noche en que fue entregado' (1 Cor 11, 23), celebró con sus discípulos la cena de pascua y durante ella —probablemente en paralelo con las palabras interpretativas tradicionales—, en una acción que era una especie de parábola, interpretó el pan partido con referencia al quebranto de su cuerpo, y al final de la cena el vino de la copa de bendición lo interpretó como el derramamiento de su sangre, por medio de la cual se establecía el nuevo pacto escatológico y se realizaba expiación por todos. Con ello presentó al mismo tiempo su inminente muerte como el acontecimiento salvífico escatológico que —a tenor de Is 53—, con la mirada puesta en el reinado de Dios que llegaba, produce en favor de todos los hombres la reconciliación y sella el nuevo pacto escatológico de Dios con sus criaturas. El encuentro con el Resucitado puso en vigor entre sus discípulos este legado, cuyo sentido había quedado ensombrecido por la catástrofe que se produjo a continuación inmediata: el repentino prendimiento, la ignominiosa crucifixión y el propio fracaso. No sus propias reflexiones, sino antes que ninguna otra cosa las palabras interpretativas de Jesús les señalaron el camino para entender correctamente el sentido de la muerte de Jesús. También Mc 10, 45, como palabra

(En Zac 9, 11 se recuerda nuevamente la «sangre del pacto». La exégesis judía ve en parte en la sangre del pacto, de la que se habla en Zac 9, 11, no sólo la sangre del pacto según Ex 24, 8, sino también la sangre que corre con motivo del ingreso de los varones israelitas en el pacto de Abrahán, es decir, con ocasión de la circuncisión[11]. Por tanto, para los oídos judíos, la expresión «sangre del pacto» puede adquirir también un sentido adicional. Aquí se trata de la sangre que sella y garantiza el pacto de Dios con su pueblo por toda la eternidad, desde Abrahán y desde el pacto concertado en el Sinaí. Sin embargo, esta interpretación de Zac 9, 11 no tuvo gran difusión. Por eso, Ex 24, 8 sigue siendo el texto orientador, al cual hemos de atenernos).

En Ex 24, 9-11 se narra que Moisés juntamente con Aarón y setenta de los ancianos de Israel, después de rociar al pueblo con la sangre del pacto, subieron a la montaña de Dios. Allí todos pudieron ver a Dios y celebrar ante él un convite, sin tener que perecer (como pecadores que eran) ante la gloria de Dios: Dios «no extendió su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios, comieron y bebieron» (Ex 24, 11). Es evidente que Jesús, en las palabras del cáliz, tiene presente esta escena, pero al mismo tiempo, sobrepasándola, dirige su mirada hacia el convite escatológico, en el que los creyentes se sentarán a la mesa, en comunión, en presencia de Dios. Como el mesiánico Hijo del hombre, que él es y que pronto habrá de confesar serlo ante el sumo sacerdote (cf. Mc 14, 61s), Jesús no sólo corroborará ya de nuevo con su sangre del pacto el pacto del Sinaí, sino que además establecerá ya a «los muchos» en aquella comunión del convite mesiánico que (según la relación establecida expresamente en Is 24, 13 + 25, 6ss con Ex 24, 9ss) corresponde escatológicamente al convite del Sinaí y constituye, por tanto, su «cumplimiento» escatológico (Lc 22, 16). Como en las palabras del pan, vemos que en las palabras del cáliz se trata también de

de Jesús, pertenece seguramente al contexto de aquella última noche: una palabra con la que él explicó su enigmática acción simbólica. Entre las palabras del cáliz y la idea del rescate el lazo de unión es este servicio universal —inspirado probablemente en Is 53— 'en favor de los muchos' en el sentido de 'en favor de todos'. Esta falta de fronteras de la apropiación de la salvación corresponde a la libertad de la proclamación y de la acción de Jesús en favor de todos los marginados, los perdidos y los pecadores que había en Israel» (M. Hengel, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*: IKaZ 9 [1980] [1-25 + 135-147] 146).

11. Cf. J. Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús*, 248 nota 49 y Billerbeck IV/1, 39.

la adquisición y comunicación de nueva vida en una conexión de acontecimientos. Al «beber todos de la copa» (Mc 14, 23), todos ellos son hechos partícipes del poder expiador y de nueva reconciliación con Dios que posee la muerte expiatoria de Jesús; se les prepara el lugar en la mesa mesiánica, y sentados a ella podrán vivir en paz con Dios y con sus comensales y podrán entonar el cántico de acción de gracias de Is 26, 1ss. Las palabras sobre el cáliz están formuladas de manera enormemente densa, y no obstante son originales, sumamente significativas y rebosantes de contenido en cada una de sus formulaciones. No necesitan ninguna corrección literaria ni ninguna descomposición en partes, sino que lo que precisan es una reconstrucción exegética de su sentido. Difícilmente se podrá hablar de un paralelismo entre las palabras sobre el pan y las palabras sobre el cáliz en Marcos, si dejamos a las palabras sobre el cáliz en su tenor original.

No debe asombrarnos tampoco sino que es sumamente comprensible que los maestros y tradentes del cristianismo primitivo, hasta llegar a los mismos evangelistas, se hayan esforzado también por dar relieve a las palabras del cáliz, presentándolas con la mayor claridad posible y de manera que no se prestase a equívocos. En Mateo vemos cómo se añade al texto de Marcos: «Porque esto es mi sangre del pacto, que es derramada por muchos para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28). Esta aclaración tiene gran importancia para Mateo (cf. la relación entre Mt 1, 21 y 26, 28), y se halla plenamente justificada por el sentido. El objetivo de la labor de expiación realizada por Jesús es, efectivamente, el perdón de los pecados.

El texto de Lucas y el de Pablo dan más intensidad todavía a la interpretación. Ambos se remontan a la tradición protolucana[12] de la pasión, que tuvo su origen seguramente en Antioquía, y afirman, para el extenso espacio misionero al que se dirigen, que la copa que Jesús tomó fue la copa servida «después de la cena», es decir, la tercera copa (de las cuatro prescritas para la celebración de la pascua). Pretender deducir de esa explicación, motivada catequéticamente, que se trata de un tipo especial de cena, por contraposición a la que refieren Marcos y Mateo, es una deducción errónea. No tenemos ni idea de que hubiera existido una Cena del

12. Sobre esta tradición protolucana, cf. principalmente, J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, KEK Sonderband, 1980, 7.286-323; Id., *Teología del nuevo testamento* I, Salamanca [6]1994, 55-57, y V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, Cambridge 1972.

Señor, en tiempos del cristianismo primitivo, en que se sirviera al principio el pan, y tan sólo después de la comida para saciarse, se hiciera pasar de mano en mano el cáliz (G. Bornkamm)[13]. La interpretación catequética posterior se refiere únicamente a la circunstancia externa de que la copa se sirvió «después de la cena». La tradición de Pablo/Lucas aborda expresamente la cuestión que se plantea a partir de la versión de Marcos y la de Mateo, a saber, a qué clase de pacto se hace referencia, cuando Jesús, el Mesías, derrama su sangre del pacto, de conformidad con lo que se dice en Ex 24, 8. Su respuesta, plenamente objetiva desde el punto de vista bíblico, dice así: se trata del nuevo pacto según Jer 31, 31ss, que se inicia mediante la entrega vicaria que Jesús hace de su vida (es decir, en virtud de la sangre de Jesús). Por eso, las palabras del cáliz, en el texto de Pablo, dicen así: «Este cáliz es el nuevo pacto en mi sangre» (1 Cor 11, 25). Y en Lucas leemos, con un matiz más claro todavía: «Este cáliz es el nuevo pacto en mi sangre, que es derramada por vosotros» (Lc 22, 20). Con esta formulación, la tradición de Pablo y la de Lucas amplían de manera significativa el relato de Mc 14, 23s y evitan el malentendido (espantoso para oídos judíos, que saben lo que se dice en Lev 17, 10s) de creer que Jesús, en la cena de despedida, hubiera pedido a los que estaban sentados con él a la mesa que bebieran su sangre. La versión de Lucas y de Pablo de las palabras del cáliz es

13. K. T. Kleinknecht señaló a mi atención (y a la de todos los participantes en el seminario sobre los textos de la santa Cena, que celebré juntamente con él en el WiSem 1985/1986) el hecho de que no se halla documentada históricamente en ninguna parte del ámbito de la tradición cristiana primitiva la idea que aparece en el estudio clásico de Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo* (en Id., *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 103-144), y que él deduce de las palabras *meta to deipnēsai* en 1 Cor 11, 25, y que le hace suponer la «antigua práctica, probablemente no exigida ya por Pablo mismo» «según la cual, se comenzaría con el primer acto de la celebración sacramental, es decir, la bendición y distribución del pan, después seguiría la comida en común y, por último, se tomaría el cáliz con el vino» (*ibid.*, 121). Se trata de un mero constructo de la investigación exegética basado en tres palabras griegas que pretenden explicar a los catecúmenos de la diáspora que no tenían formación judía previa, de qué copa se trata en la acción de Jesús relativa al cáliz. Las únicas celebraciones de la cena realmente atestiguadas, en las que la acción del pan y la acción del cáliz se hallan separadas de la manera que Bornkamm indica, son la comida pascual y el convite festivo judío (cuyo trascurso describe Billerbeck IV/2, 611-639 con todos sus pormenores). Ahora bien, como 1 Cor 11, 23-25 y Lc 22, 14-20 se derivan conjuntamente de la historia protolucana de la pasión, lo de *meta to deipnēsai* difícilmente se referirá a otra cena que no sea la pascua de despedida que Jesús celebró juntamente con los Doce «en la noche en que fue entregado».

mucho menos chocante para judeocristianos y para cristianos gentiles, y se comprende más fácilmente que la versión de Marcos y de Mateo. Precisamente por eso demuestra ser una ampliación y perfeccionamiento, muy comprensibles por la historia de la misión, de las palabras del cáliz, antiguas y chocantes y llenas de simbolismo, que se retenían en la memoria de los apóstoles y que se conservaron en Marcos. (Sería difícil comprender lo que muchas veces se supone, a saber, que las palabras paulino-lucanas del cáliz hubieran conducido, en el curso de la tradición, a la versión de Marcos-Mateo, más difícil de entender y que se prestaba más a malentendidos: el pasaje de Jer 31, 31ss no se asocia por sí mismo ni con la sangre del pacto ni con el cáliz y el convite mesiánico. Ambas cosas se deducen sólo de Ex 24, 8ss y de Is 24, 13; 25, 6ss, es decir, a partir de Marcos. Como Pablo, en 1 Cor 10, 16s, da muestras de conocer también la tradición marquina acerca de la institución [cf. *infra]*, entonces —desde el punto de vista de la historia de las tradiciones— todo habla en favor de que se parte del texto de Marcos para llegar a la versión de Pablo y de Lucas, y de que no hay que proceder a la inversa.)

Las palabras del cáliz pronunciadas por Jesús fueron seguidas también, en la pascua de despedida, por una serie de diálogos de Jesús con sus discípulos. Una vez que hubieron terminado, y que los discípulos, juntamente con Jesús, hubieron bebido la cuarta copa de la pascua y hubieron cantado la segunda parte del *hallēl* (= Sal 115-118) (Mc 14, 26), salieron hacia el monte de los Olivos para dirigirse a Getsemaní. El hecho de que Jesús no se dirigiera a Betania, como hacía corrientemente (cf. Mc 11, 11b par), sino que pasara la noche de pascua en Getsemaní, tiene su razón de ser en el precepto ya mencionado de que la noche de pascua había que pasarla en el recinto de la ciudad de Jerusalén (cf. Dt 16, 5-7). Para acoger de algún modo en el recinto de la ciudad a la gran multitud de peregrinos que acudían para la fiesta de la pascua, se ampliaban los límites de la ciudad en la noche de pascua para que abarcaran también la ladera occidental del monte de los Olivos, en la cual se halla Getsemaní[14]. Judas, que evidentemente conocía los propósitos de Jesús, tuvo así la posibili-

14. Cf. J. Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús*, 43 nota 4 y 57s. A la vista de esta disposición, considero que es equivocada la hipótesis de D. Flusser de que Jesús se retiró a Getsemaní por la razón «de que él presintió el peligro que le amenazaba, y acto seguido abandonó Jerusalén para escapar al desierto» (Id., *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem*, 1982, 82).

dad de entregar a Jesús en manos de los guardias del templo (Mc 14, 32ss par).

6. *El banquete sacrificial de acción de gracias del Resucitado*

Todavía no hemos llegado a lo que fue la celebración de la Cena del Señor en el cristianismo primitivo, sino que nos hemos limitado a reconstruir e ir siguiendo lo que Jesús hizo y dijo en la cena de despedida en Jerusalén. Pero precisamente esta reconstrucción del relato es de importancia decisiva. Desde que existe la Iglesia cristiana, la celebración de la Cena del Señor no está determinada, ni mucho menos, por el hecho de que Jesús se sentara a la mesa con publicados y pecadores, sino por sus acciones simbólicas en la cena de despedida «en la noche en que fue entregado» (1 Cor 11, 23). Hoy día no existe tampoco ninguna razón decisiva para salirse de esta tradición. La íntima cena de despedida con los Doce y el gesto público de Jesús de sentarse a la mesa con publicanos y pecadores no deben identificarse sin más. A la celebración cristiana primitiva de la Cena del Señor, en cuya tradición seguimos celebrando hoy día la santa Cena, no se llegó después de pascua sino mediante dos nuevos pasos importantes. El primero fue dado por Jesús mismo, el Señor crucificado y resucitado; el segundo fue dado por los discípulos que, de su desesperación y angustia, se despertaron a la fe y a nueva obediencia.

Del paso dado por el Resucitado hacia los discípulos se nos habla de manera especialmente plástica en el conocido relato acerca de los dos discípulos de Jesús, que en el día de pascua iban camino de Emaús (Lc 24, 13-35), y este mismo paso del Resucitado se refiere también en Jn 21. En ambos casos se habla de que Jesús mismo, en la comida, se manifestó con nueva vitalidad a los discípulos desilusionados y que —en el caso de Jn 21— habían regresado ya a Galilea. Y, con el gesto de partir y darles el pan, Jesús los recibió de nuevo en la comunión (Lc 24, 30; Jn 21, 13) que había quedado rota por la huida (Mc 14, 50) y la desesperación de ellos (Lc 24, 21). En las «comidas de aparición» de Emaús y a orillas del lago de Genesaret, Jesús convirtió de nuevo a sus discípulos en comensales suyos, renovó con ellos la comunión de paz y despertó en sus corazones la fe de pascua (cf. también, a propósito, Hech 10, 40s). Esta experiencia pascual de reconciliación hizo que Pedro, Juan y sus compañeros vieran también a una

luz nueva la común cena de despedida celebrada en la noche de pascua en Jerusalén. En la noche de jueves santo, los ojos y los sentidos de los Doce se habían mantenido cerrados por la incomprensión y quizás también por el espanto causado en ellos por el anuncio que Jesús había hecho de su muerte; la noche de la incredulidad había caído poco después sobre todo el grupo de los discípulos. Pero desde la aparición del Resucitado y desde la nueva comunión pascual en que se sentaron a la mesa con él, adquirieron claro sentido las palabras y las acciones, cargadas de simbolismo, que Jesús había pronunciado y realizado durante la última Cena. El Señor les había enseñado a sobrepasar el memorial que los judíos solían hacer en la pascua y que conmemoraba el éxodo de Egipto, y les reveló la comunión del convite mesiánico que, en virtud de la muerte expiatoria de Jesús, se celebraría en presencia del trono de Dios, y la comunión con Dios que entrañaba el nuevo pacto (según Jer 31, 31ss). Con la aparición en la comida en Emaús y a orillas del lago de Genesaret, Jesús había reanudado la comunión por la que se sentaba a la mesa con sus discípulos débiles en la fe, y precisamente con ello confirma por primera y decisiva vez el pacto de paz, por cuya iniciación había derramado él su sangre. Desde entonces, celebrar la Cena de la fe significó sentarse a la mesa con Jesús, el Señor crucificado y resucitado, en recuerdo de su pasión y con el gozo de su resurrección.

De manera plenamente consecuente, desde entonces esa Cena fue nombrada y valorada de nuevo por los apóstoles. De esta manera, dan ellos el segundo paso importante del que hablábamos: la cena junto al «Señor» resucitado adquirió entonces el nombre de «Cena del Señor» (1 Cor 11, 20), y adquirió al mismo tiempo el resplandor del gozo pascual. Los discípulos, en la Cena del Señor, no repetían sencillamente las antiguas costumbres de sentarse a la mesa con el Señor, sino que celebraban la Cena en conmemoración de la muerte de Jesús y en el signo de su resurrección por Dios. Con arreglo a la costumbre profundamente arraigada en el judaísmo de celebrar con un banquete sacrificial de acción de gracias el hecho de haber sido salvado de angustias de muerte, la Cena del Señor se entendió y se celebró desde entonces como el banquete sacrificial de acción de gracias del Resucitado (H. Gese)[15], instituido por el Señor mismo en su mesa

15. Cf. H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls*, en Id., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, ²1984, 180-201; Id., *Die Her-*

(cf. Lc 22, 30), es decir, en la «mesa del Señor» (1 Cor 10, 21): por ese Señor que había sido llevado por sus enemigos a la muerte, pero a quien Dios había salvado milagrosamente de esa muerte. Este banquete sacrificial de acción de gracias no se celebraba ya, con toda naturalidad, una sola vez al año (como la fiesta de la pascua), sino todos los domingos, en el día de la resurrección (cf. Hech 20, 7), o incluso a diario (Hech 2, 46). Como era corriente en el banquete sacrificial judío de acción de gracias, y siguiendo el ejemplo que Jesús dio en la pascua de despedida, no se conmemoraba ya únicamente la salvación del antiguo pueblo de Dios, que había sido rescatado de la servidumbre que padecía en Egipto, sino que se conmemoraba también, y principalmente, la pasión y resurrección de Jesús. Ambas cosas se consideraban como la realización —llena de promesas— de la redención del nuevo pueblo de Dios, ese pueblo que Jesús había comenzado

kunft des Herrenmahls, en Id., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, [2]1983, 107-127. A la vista de la tradición joánica, Gese —de manera distinta a como pensamos nosotros— cree que el relato sinóptico acerca de la cena pascual de despedida celebrada por Jesús no es un relato fiable; por eso, él habla sólo a manera de indicación acerca de «la última cena terrena de Jesús, que se celebra en expectación de la cena celestial» y que se halla «en analogía» con la Cena del Señor (*Die Herkunft des Herrenmahls*, 115). Aunque esta prudencia es comprensible (y problemática), sin embargo a mí me parecen acertadas y orientadoras las siguientes frases de Gese: «La Cena del Señor es la *todá* del Resucitado. Si con conocimiento de la institución de la *todá* nos acercamos a la tradición acerca de la muerte y la resurrección de Jesús, entonces cabe esperar precisamente la *todá* como culto divino por el acontecimiento de la resurrección, por la liberación de Jesús de la muerte. Según la manera bíblica de pensar, la reinstauración del ser de Jesús que había escapado de la muerte, el acontecimiento pascual de la salvación, debía adoptar la forma de una cena de *todá (acción de gracias)*. Allí acontece la pascua para la comunidad de Jesús, la comunión en la cena con Jesús y el tener parte en el sacrificio de Jesús, la participación en el Salvado y en la salvación» (*Die Herkunft des Herrenmahls*, 122). Las objeciones presentadas por J. Jeremias en contra de la perspectiva de Gese (cf. Id., *Ist das Dankopfermahl der Ursprung des Herrenmahls?*, en C. K. Barret-E. Bammel-W. D. Davies [eds.], *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, 64-67) no son totalmente concluyentes, si tenemos en cuenta los varios estratos de las tradiciones que aparecen en la Misná Pes 2, 5 y en la Toseftá Hag 1, 6. Como Gese me manifestó (oralmente), en parte de las ediciones de Tos Hag 1, 6 se afirma expresamente, en el nombre del R. Eleazar b. R. Simeón, el ofrecimiento de sacrificios de acción de gracias en la fiesta de los *mazzot*, cf. la edición de M. S. Zuckermandel, Trier 1881 (= reimpresión en Jerusalem [3]1963, p. 223 línea 8). X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, 65-70, 80, 230-232 está de acuerdo con las indicaciones dadas por Gese.

a congregar, y al que los «creyentes» (Hech 2, 44) tenían conciencia de pertenecer por haberse adherido a los apóstoles. Al mismo tiempo, la mirada de los participantes en el convite no se limitaba ya a mirar retrospectivamente al éxodo y a la pasión y la muerte de Jesús, sino que, instruidos por la visión escatológica que tenía Jesús mismo (cf. Mc 14, 25 par), y llenos de dicha por la resurrección del Señor, esa mirada contemplaba anticipadamente la nueva venida de Jesús y el comienzo definitivo del reinado de Dios con la comunión del banquete mesiánico en el monte Sión. En Hech 2, 46 se dice de la vida y de la celebración del banquete, denominado (*pars pro toto*) «fracción del pan» (cf. también Hech 20, 7.11), de la comunidad primitiva en Jerusalén: «Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón». En 1 Cor 16, 22 se nos ha trasmitido también la antigua oración aramea, que se exclamaba en voz alta en esa Cena del Señor: «*¡Maranatha!*», es decir, «¡Ven, Señor nuestro!» (exclamación que, como es natural, se refería a la venida definitiva de Jesús para celebrar el juicio universal y para efectuar la redención del pueblo de Dios).

Por consiguiente, la Cena del Señor en el sentido cristiano de la palabra no es sólo una versión cristiana del convite pascual, ni nace tampoco sencillamente del gesto de Jesús de sentarse a la mesa con publicanos y pecadores, sino que se trata del banquete sacrificial de acción de gracias del Señor resucitado, celebrado bajo el signo de la muerte y la resurrección de Jesús, de ese banquete en que el Señor resucitado recibe en comunión a los creyentes y se sienta a la mesa con ellos. Los comensales, al ser hechos partícipes —en, con y bajo el pan y el vino— de la muerte vicaria y de la nueva vida de Jesús, son congregados para constituir la comunidad de Jesús, que es la vanguardia del nuevo pueblo de Dios. La Cena del Señor es ya en Jerusalén el punto de cristalización decisivo, que reúne a los creyentes y forma con ellos la comunidad de Cristo.

7. *La Cena del Señor en Corinto*

Por 1 Cor 10, 15-17 y 11, 17-34 podemos ver cómo las comunidades fundadas por Pablo, y siguiendo sus instrucciones, celebraban y debían celebrar la Cena del Señor. Pablo, en 1 Cor 11,

17-34, tuvo que llamar al orden a los corintios, porque se habían producido abusos en la manera en que ellos celebraban la Cena del Señor. Para acabar con tales abusos, Pablo recuerda a los corintios las instrucciones que él les dio a su tiempo para la celebración del banquete comunitario. Y les escribe:

> Porque yo recibí (como tradición) del Señor lo que os he trasmitido (como tradición): que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío». Asimismo también la copa después de cenar diciendo: «Esta copa es el Nuevo Pacto en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en recuerdo mío». Pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que él venga... (1 Cor 11, 23-26).

La asombrosa concordancia del texto paulino de la santa Cena con el relato de la santa Cena en Lucas se explica, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, por el hecho de que Pablo, en sus enseñanzas misioneras, toma como punto de partida una forma primitiva de la historia lucana de la pasión, que circulaba corrientemente en la misión entre los gentiles. Esta tradición de la pasión (que en él destaca también, por ejemplo, en 1 Cor 2, 6ss)[16], la conoció Pablo en Antioquía (¿o quizás ya en Damasco?), la aceptó como tradición normativa, y en adelante la trasmitió él mismo. Por consiguiente, lo de que él recibió «del Señor» la *parádosis* de la santa Cena y la siguió trasmitiendo a su vez (1 Cor 11, 23) no es una ficción, sino que es algo que nos permite penetrar con nuestra mirada en las enseñanzas misioneras paulinas y del cristianismo primitivo. El relato de la institución, recordado por Pablo en 1 Cor 11, 23-25, forma parte de aquella

16. Acerca de los «gobernantes» que crucificaron a Jesús por desconocer su dignidad divina y su función, ningún otro texto del nuevo testamento —aparte de 1 Cor 2, 8— habla con más claridad que Hech 3, 17. *Hoi archontes* es, en Lucas, la denominación constante de los miembros del Sanedrín judío y de los altos dirigentes (cf. Lc 14, 1; 23, 13.35; 24, 20; Hech 3, 17; 4, 5.8; 4, 26 [con cita del Sal 2, 2]; 13, 27). De ahí que sea probable, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, el contacto de 1 Cor 2, 8 con la tradición de Lucas. A esto se añade también que 1 Cor 15, 3-11 con nada se puede ilustrar mejor que con Lucas 23 + 24 y con los Hechos de los apóstoles. Si las tradiciones recogidas por Lucas en su Evangelio y en los Hechos de los apóstoles eran oriundas de Antioquía, es fácil presuponer que Pablo conociera tales tradiciones.

tradición que, en Antioquía, se hace remontar, a través de tradentes, hasta el mismo Jesús[17].

Pero más importante todavía que esta interesante realidad de la historia de las tradiciones son las cosas que Pablo acentúa en la celebración de la Cena. Son dos principalmente: la Cena del Señor quiere y debe ser cena de comunión. Y en el centro de esa celebración debe estar la proclamación de la muerte de Jesús, hasta que él vuelva (de nuevo).

En la palabra clave «comunión» es en la que el apóstol hace muchísimo hincapié:

> La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan.

La forma y la expresión de estas frases señalan que el apóstol recoge aquí también la tradición de unas enseñanzas que eran conocidas ya en Corinto. La *parádosis*, con las palabras clave «fracción del pan» y «comunión», remite a Hech 2, 42.46, y con lo de «recitar la bendición», la «sangre de Cristo», «los muchos», remite también a Mc 14, 22-24[18]. Por 1 Cor 10, 16s podemos ver que también para el apóstol, en las denominadas palabras de la institución que él cita en 11, 23-25, se trata de algo más que de la identificación del vino y del pan con la sangre y con el cuerpo de Jesús y con el hecho de comerlo o beberlo. Para él, en la Cena del Señor, se trata de que los comensales tengan participación en Jesús, y concretamente en el fruto de su muerte expiatoria, en el poder de su resurrección corporal y en la esperanza —fundamentada en la muerte y la resurrección de Jesús— en la

17. La cadena de tradentes va entonces de Jesús a los primitivos apóstoles (Pedro, Juan, etc.); de ellos a los llamados «helenistas», y de estos últimos a la comunidad de Antioquía. En el caso de la tradición acerca de la santa Cena, el camino conduce de Jesús a la tradición jerosolimitana acerca de la pasión, tal como se ha conservado principalmente en Marcos, y de ahí a la historia protolucana de la pasión, de la cual está tomado el texto paulino en 1 Cor 11, 23ss. (Lucas, al redactar su evangelio, refundió nuevamente esa tradición teniendo en cuenta a Marcos.)

18. Si se tienen en cuenta las circunstancias acerca de la tradición, esbozadas brevemente en las notas 16 y 17, no es ningún problema que Pablo conociera simultáneamente la tradición (proto-)marquina y la tradición (proto-)joánica acerca de la pasión y de la santa Cena.

venida definitiva de Jesús para la redención y para el juicio. La historia y la persona de Jesús deben mostrarse, en la celebración de la Cena del Señor, como la fuerza que marque su impronta sobre la vida de fe de los comensales. Por medio de la bebida henchida por el Espíritu y de la comida henchida por el Espíritu, que los miembros de la comunidad gustan como el pueblo de Israel con ocasión del éxodo de Egipto (cf. 1 Cor 10, 3s), por medio del hecho de comer en común el pan y de beber en común «el cáliz del Señor» (cf. 1 Cor 20, 21; 11, 28) en la «mesa del Señor», «los muchos», por quienes Jesús fue a la muerte, se convierten en la comunidad de Jesucristo, es decir, según la manera paulina de hablar: se unen para formar el «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 12ss; Rom 12, 14ss). Todos ellos son hechos partícipes del poder expiatorio de la muerte de Jesús (es decir, participan en el nuevo pacto concertado en virtud del poder expiatorio de la sangre de Jesús) y participan en el Espíritu santo, que es la presencia y la forma de acción que tiene el Resucitado (1 Cor 10, 3s; 12, 13). A la comunión con Jesús, el Reconciliador y el Señor, corresponde en aquel convite de comunión, la comunión de los miembros de la comunidad entre unos y otros. En la «mesa del Señor», preparada por el mismo Señor resucitado, los que son muchos llegan a ser su cuerpo y son un solo cuerpo (1 Cor 10, 17; 12, 12s)[19].

Esta experiencia de comunión no es simplemente para Pablo un proceso que se desarrolle ocultamente en el corazón de los creyentes, sino que el apóstol hace muchísimo hincapié en que la celebración de la Cena del Señor corresponde, incluso en su configuración externa, a la comunión de Jesús —una comunión que en esa celebración se hace realidad— con sus invitados a la mesa y a la comunión entre unos invitados y otros. Una celebración de la Cena del Señor que no sea expresión visible de la comunión con Cristo y de la comunión de vida en que se halla

19. En vista del significado simbólico de un solo cáliz del que todos los comensales beben (cf. *supra*, nota 9), y del significado eclesiológico, existente ya en Jerusalén, de la Cena del Señor, la vinculación que establece Pablo entre el cuerpo de Jesús en la cruz, la Cena del Señor y la idea del cuerpo de Cristo es una vinculación consecuente y está libre de aquella abstrusa «mística de la pasión» que E. Käsemann teme en el caso de que el cuerpo de Jesús en la cruz que se entrega por nosotros (cf. 1 Cor 11, 24; Rom 7, 4) se vincule directamente con la concepción paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo (cf. E. Käsemann, *Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi*, en Id., *Paulinische Perspektiven*, 1969, [178-210] 194s).

la comunidad, ¡no tiene, según Pablo, ningún valor! Así se lo escribe palmariamente, y de manera que no deja lugar a ninguna duda, a los fieles de Corinto en 1 Cor 11, 17-34.

En la fundación de la comunidad de Corinto, Pablo introdujo probablemente la siguiente forma de celebración de la Cena del Señor[20]: Los miembros de la comunidad se reúnen, por lo menos, todos los domingos (1 Cor 16, 2), y quizás también con más frecuencia, para celebrar la Cena del Señor. La Cena del Señor se celebra (lo mismo que en Jerusalén y en Antioquía) como una comida comunitaria total. Para esa comida aportaba cada uno, en la medida de sus posibilidades, manjares y bebida, y es obvio que los más pobres o los que carecían enteramente de recursos podían comer hasta saciarse de los manjares aportados, exactamente igual que los miembros más ricos de la comunidad. La celebración del convite comunitario iba precedida primeramente por una alocución breve o algo más larga del que presidía la comunidad. (Probablemente, Pablo entendió su Carta primera a los Corintios como una exhortación de la que hubiera que leer parte ante la asamblea reunida, antes de que comenzara la celebración de la Cena del Señor; después de la lectura en público se pasó a la celebración de la comida. El final de la carta refleja todavía clarísimamente esta transición a la Cena del Señor[21].) La celebración misma de la cena era así (probablemente): los comensales se saludaban y se acogían unos a otros con el ósculo santo, y el que corría a cargo de la celebración pronunciaba la bendición: «¡La gracia del Señor Jesús sea con vosotros! Si alguno no ama al Señor, ¡sea maldito!» (compárese 1 Cor 16, 20-23 con Did 9, 5). Después se pronunciaba el himno de alabanza o la oración de acción de gracias sobre el vino que se iba a beber. Y lo mismo se hacía con el pan que se servía en la cena (compárese 1 Cor 10, 16s con Did 9, 5). Ambas cosas no se distribuían todavía, sino que primero

20. En la siguiente reconstrucción parto de una visión de conjunto de 1 Cor 11, 17-34; 16, 19-24 y Did 9, 1-5: una visión que tiene en cuenta la constancia de las instrucciones litúrgicas. Tan sólo la comprensión litúrgica del orden inverso en que se menciona el cáliz y el pan en 1 Cor 10, 16 (exactamente igual que se hace en Did 9, 2-4, y por contraste con 1 Cor 11, 23-26) es lo que proporciona la base necesaria, por ejemplo, a la interpretación eclesial de 1 Cor 10, 16s, propuesta por E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, en Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 1960, (11-34) 13.

21. Cf. G. Bornkamm, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, en Id., *Das Ende des Gesetzes*, en *Ges. Aufs.* I, 1958, 123-132.

se tenía la comida para saciarse. Tan sólo después de terminada ésta, se distribuía el pan y el vino, y por cierto —como corresponde al texto de 1 Cor 11, 23-36— primero se distribuía el pan y luego, «después de la cena», el cáliz. La oración pidiendo la venida definitiva del Señor, el «*Maranatha*» que en 1 Cor 11, 23 se conserva en arameo, procedente de la comunidad primitiva (y que se halla atestiguado igualmente en Did 10, 6 para la celebración de la Cena del Señor), servía de final a la celebración de la comida. Cuando Pablo mismo se hallaba presente, entonces él presidía la reunión (cf. Hech 20, 7ss); de lo contrario, se encargaba de hacerlo probablemente uno de los «supervisores» que se mencionan en Flp 1, 1 (y que deben suponerse también en Corinto). Como la comida era un convite comunitario, participaban en él naturalmente todos los miembros de la comunidad (cf. 1 Cor 12, 13). Quedaban excluidos sólo los increyentes, «que no amaban al Señor» (1 Cor 16, 22). Tampoco en Pablo es la Cena del Señor la comida abierta con publicanos y pecadores, sino (en consonancia con Ex 12, 43ss) la comida de aquellos que reconocen en Jesús a su Reconciliador y Señor. En su totalidad, la celebración de la Cena del Señor estaba determinada por el «memorial» de Jesús, mencionado por dos veces en el texto paulino, y por la proclamación de la muerte salvífica de Jesús «hasta que él venga» (1 Cor 11, 26).

Con la fórmula «en memoria mía», que aparece ya en Lc 22, 19, se da la correspondencia cristiana a la memoria del éxodo y de los subsiguientes actos salvíficos divinos, que determinaba la celebración de la pascua judía (cf. Ex 12, 14; 13, 3-10; Dt 16, 3; Jub 49, 15)[22]. Ahora bien, como la memoria que sé hacía durante la Cena del Señor se orientaba hacia la cena de despedida de Jesús «en la noche en que fue entregado» (compárese 1 Cor 11, 23b con Rom 4, 25; 8, 32), y la Cena del Señor se celebraba como banquete sacrificial de acción de gracias del Resucitado (cf. *supra*), entonces la *anámnesis* de la Cena del Señor no se nutre ya únicamente de la memoria de la redención de Israel, cuando fue liberado de la servidumbre de Egipto, sino que vive al mismo tiempo, y principalmente, del recuerdo de la pasión de Jesús y de la calamidad de la muerte de la que Dios salvó a su Hijo en virtud de la resurrección, y por la cual él aportó también la reden-

22. Cf. F. Hahn, *Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus*, en Id., *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, (303-314) 304s.

ción para el nuevo pueblo de Dios. Con ello se abre para lo de «en memoria mía» un marco salvífico mucho más amplio. Este marco se extiende desde el acontecimiento del éxodo, pasa por las experiencias de los antepasados de Israel durante su peregrinación por el desierto (cf. 1 Cor 10, 1-3) y llega hasta la cruz, es decir, se extiende desde la salvación de Israel al principio hasta la redención definitiva en el Gólgota (cf. Rom 3, 24-26). Tiene cierta probabilidad el hecho de que la *anámnesis* de la Cena del Señor y la proclamación de la muerte de Jesús hasta la parusía hayan tenido lugar principalmente en forma de recitación y exégesis de la historia de la pasión[23]. Vemos por Lc 22, 15.28-30; Mc 14, 25; 14, 61s que se asocian espontáneamente la *anámnesis* y la petición de que «venga» el Señor exaltado y de que con su segunda venida consume la obra mesiánica de salvación que Dios le había confiado. La muerte de Jesús se proclama, durante la Cena del Señor, como acontecimiento de redención y promesa.

Podemos ver por 1 Cor 11, 17-34 que, por desgracia, no se mantuvo en Corinto la organización que acabamos de esbozar de la Cena del Señor. En la comunidad se habían formado grupos que se miraban mutuamente con desprecio y que mantenían entre sí rivalidades teológicas. Todo ello reaparecía en la celebración de la Cena del Señor (compárese 1 Cor 11, 18s con 1, 10ss). Como personas de influencia en la comunidad consideraban el gustar el pan y el vino al final de la Cena del Señor como mucho más importante que la comunión recíproca de todos que se expresaba en la totalidad del banquete comunitario[24], comenzaban la comida para saciar el hambre antes de que todos estuvieran reunidos. Los pobres (por ejemplo, los esclavos y los asalariados, que no podían quedar libres de sus faenas tan pronto como ellos hubieran querido), se quedaban, por tanto, vacíos y sin poder participar en la comida para saciarse (1 Cor 11, 22).

23. E. Trocmé busca la «situación vital» (*Sitz im Leben*) del más antiguo relato de la pasión en «la conmemoración litúrgica de la muerte de Cristo, efectuada por los cristianos durante la celebración de la pascua judía» (*The Passion as Liturgy*, Oxford 1983, 82). Aunque no haya que excluir tal utilización de la historia de la pasión en Jerusalén y en otras comunidades judeocristianas, sin embargo la institución de la *todá*, la fórmula de anámnesis —apoyada en la tradición de la pascua— en Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24s, y el paulino «todas las veces que» en 1 Cor 11, 26 sugieren que pensemos en una recitación habitual de textos de la pasión, asociada con la celebración de la Cena del Señor.

24. Cf., a propósito, las acertadas palabras de G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, 109s, 135s.

Pablo critica todo esto con dureza y claridad: Cuando la comunidad se reúne para celebrar la Cena del Señor, y vuelven a juntarse los viejos grupos y partidos, eso es un verdadero escándalo. Es también escandaloso que los miembros de la comunidad no se esperen unos a otros para la comida, sino que antes ya de la Cena del Señor se pongan a comer las provisiones que han traído. Entonces apenas queda ya nada para los miembros de la comunidad (más pobres) que llegan más tarde, y éstos tienen que sentarse a la mesa del Señor con el estómago vacío y realizan la celebración con comensales que se han hartado ya de comer y que posiblemente se encuentran también un poco bebidos:

> Cuando os reunís, pues, en común, eso ya no es comer la Cena del Señor; porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga. ¿No tenéis casas para comer y beber? ¿o es que despreciáis a la Iglesia de Dios y avergonzáis a los que no tienen? ¿qué voy a deciros? ¿alabaros? ¡En eso no os alabo! (1 Cor 11, 20-30).

Hay que poner fin inmediatamente a los desórdenes en Corinto:

> Así, pues, hermanos míos, cuando os reunáis para la Cena, esperaos los unos a los otros. Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, a fin de que no os reunáis para castigo vuestro. Lo demás lo dispondré yo cuando vaya (1 Cor 11, 33-34).

En la comunidad se come en compañía los unos de los otros, y hay que comenzar al mismo tiempo. De lo contrario, la Cena del Señor será un juicio condenatorio para la comunidad. ¡Para hartarse de comer y beber con amiguetes, la celebración de la Cena del Señor no es el lugar apropiado! ¡Hay que distinguir muy cuidadosamente entre lo que es el pan para saciar el hambre y lo que es el cuerpo del Señor, entre lo que son las bebidas de mesa para calmar la sed y lo que es el cáliz de la salvación! Cada uno debe tener bien presente a qué mesa se sienta como invitado. Y el comportamiento en la mesa y las conversaciones que se mantengan en la misma deben ser acordes con esta conciencia. En la mesa del Señor el tema debe ser la muerte salvífica de Jesús, la aceptación mutua y la esperanza en la parusía (cf. *supra*). El que quiera comportarse de otra manera, el que desatienda a los miembros más pobres de la comunidad, y el que desprecie

a los comensales de la mesa del Señor que piensen de manera distinta a la suya, ¡ése está cargando sobre él la cólera de Jesús, sí, de Jesús cuando aparezca como Juez en el último día!

Si hemos leído correctamente, entonces en Corinto, al principio ya de la celebración de la Cena, se exclamaba aquella seria advertencia (como vemos también más tarde en la «Doctrina de los doce apóstoles» o *Didaché* 9, 5; 10, 6): «¡Si alguno no ama al Señor (a Cristo), sea maldito!» (1 Cor 16, 22). Pablo dice muy seriamente:

> Por tanto, quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, cada cual, y coma así el pan y beba de la copa. Pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo (de Cristo) (del pan que sacia), come y bebe su propio castigo (1 Cor 11, 27-29).

El que se sienta a la mesa de Jesús y quiere tener para sí únicamente el perdón de los pecados, pero no saca de ahí las consecuencias que debiera sacar para su comportamiento con el prójimo, entonces le ocurrirá —según Pablo— lo que le sucedió al siervo despiadado en la parábola de Jesús que leemos en Mt 18, 23-35. Por la misericordia de Jesús que experimenta y por el perdón que recibe, hará que recaiga sobre él el juicio divino. En palabras del apóstol: Puesto que entre vosotros hay no pocos que sin el debido discernimiento comen del pan de la vida y beben del cáliz de la salvación,

> por eso hay entre vosotros muchos enfermos y muchos débiles, y mueren no pocos. Si nos juzgásemos a nosotros mismos, no seríamos castigados (1 Cor 30-31).

En la mesa del Señor, los comensales de Jesús son exaltados muy alto y son hechos partícipes de una paz que ellos no pueden darse a sí mismos. Pero si, olvidándose de este don de la paz, dejan de ser ellos mismos creadores de paz (compárese Rom 12, 18 con Mt 5, 9), entonces se precipitarán en lo más profundo. Cuando Jesús se halla tan cerca como lo está en la celebración de la Cena, entonces con su presencia no sólo podemos buscarnos el perdón de los pecados y la vida nueva, sino también la muerte, si menospreciamos el amor del Señor y sus enseñanzas.

Bajo la impresión de esta seria advertencia de Pablo, en la Iglesia antigua se hizo separación (a partir ya de Justino) entre

una comida de comunidad para satisfacer el hambre y la celebración de la Cena del Señor.

8. *La tradición joánica acerca de la Cena*

Como nos propusimos estudiar la totalidad de la tradición bíblica acerca de la Cena del Señor, tenemos que dedicar ahora nuestra atención a la tradición textual de Jn 6, 52-58, mencionada hasta este momento muy brevemente, y en la que se ve la perspectiva desde la que se contempla la santa Cena en el cuarto Evangelio.

Para el estudio del Evangelio de Juan, es aconsejable partir de los dos presupuestos siguientes. Desde el punto de vista de la historia de las tradiciones y de la historia del cristianismo, es más probable que el Evangelio de Juan haya sido escrito teniendo a la vista las tradiciones de Marcos y Lucas, y no sin conocimiento de la tradición sinóptica o desligándose completamente de ella[25]. Además, al efectuar el análisis, hemos de guiarnos por la configuración final del evangelio que se nos ha trasmitido en Jn 1–21, y por las formas textuales que en ella se nos ofrecen. Por muy claramente que el capítulo 21 nos muestre que el Evangelio de Juan estuvo sometido a la redacción efectuada por el «círculo joánico» (que indirectamente se expresa en 21, 24s), y por mucho que esta observación favorezca la hipótesis de un crecimiento interno de la tradición joánica, será muy difícil mostrar convincentemente, desde el punto de vista de la crítica literaria y bajo el aspecto redaccional, cómo fue ese proceso de crecimiento. Esto se aplica no menos al análisis de los dos capítulos que son particularmente importantes para nuestro contexto, a saber, los capítulos 6 y 13.

Por lo que se refiere a la comprensión de la tradición sobre la santa Cena en el contexto joánico, hay que tener bien presente

25. Cf. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, London ²1978, 42ss. En el ámbito de las tradiciones del antiguo testamento, del judaísmo primitivo y del cristianismo primitivo, sucede en la mayoría de los casos que las tradiciones anteriores no se reprimen sencillamente ni se rechazan ni se critican, sino que se desarrollan ulteriormente y se realzan. En este sentido escribió X. Léon-Dufour, *La fracción del pan,* 315: «Juan no impugna, sino que complementa. Lleva a término la tradición sinóptica, no en el sentido de que conozca textualmente sus distintas versiones, sino en el de que profundiza y condensa su testimonio».

que la tradición de la cena pascual de despedida de Jesús con los Doce se convirtió, poco después de la pascua, en la liturgia de la Cena del Señor considerada como «*todá* del Resucitado» (cf. *supra*), y que, por tanto, la santa Cena del cristianismo primitivo quedó desligada de la fecha de la pascua. Lo que hemos visto en Pablo, quien en 1 Cor 10, 16s se basa en la tradición de Marcos sobre la santa Cena, y en 1 Cor 11, 23ss lo hace en la tradición (proto-)lucana sobre la misma, demuestra que para el apóstol no existía una diferencia real decisiva entre las dos versiones del texto. En un contexto de argumentación, que marca la diferencia existente entre el nuevo ser y la nueva conducta de la comunidad en relación con su conducta y su ser antes de aceptar la fe, Pablo recuerda además a los corintios que «un poco de levadura fermenta toda la masa». Y prosigue:

> Purificaos de la levadura vieja, para ser masa nueva; pues sois ázimos. Porque nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado. Así que celebremos la fiesta, no con vieja levadura, ni con levadura de malicia e inmoralidad, sino con ázimos de pureza y verdad (1 Cor 5, 6-8).

Por consiguiente, el conocimiento de la tradición protolucana de la pasión pudo asociarse muy bien para el apóstol con la afirmación —de sabor enteramente joánico— de que Cristo murió como «nuestro cordero pascual», es decir, como el verdadero cordero pascual de los cristianos, y que por tanto ha comenzado para la comunidad el tiempo de la «redención» definitiva (y de la conducta que se halle en consonancia con ella; cf. también, a propósito, Rom 3, 24s). A la vista de estas asociaciones de tradiciones que observamos en Pablo, debemos adoptar también lo más posible, en lo que respecta al Evangelio según Juan, una perspectiva inclusivista, y no una perspectiva exclusivista o que busque alternativas.

Ya sabemos que el cuarto Evangelio, por su peculiar cronología de la pasión, no puede hablar —como los sinópticos— de una institución de la santa Cena en el marco del convite pascual de despedida. Pero es interesante que la estructura y el contenido de Jn 13 muestran que, en el relato joánico de la cena de despedida de Jesús, el lavatorio de los pies y la subsiguiente designación del traidor han sido influidos por el pasaje de Lc 22 hasta

en el orden de sucesión de las escenas[26]. Como comprobó ya J. Jeremias, Jn 13, 10 nos hace ver además que en el fondo del relato joánico se halla una tradición narrativa que entendía la cena de despedida de Jesús como un convite pascual[27]. Lo de «el que se ha bañado», en Jn 13, 10, se refiere al precepto de que los participantes en la cena deben comer el cordero pascual hallándose en pureza levítica y que, por tanto, deben tomar antes un baño de inmersión (cf. F. Josefo, *Bell.* VI, 425s y Misná, Pes. 8, 5; 9, 1). Asimismo, la designación del traidor mediante un bocado que se mojaba en la salsa, en Jn 13, 26, se explica sencillísimamente por la costumbre de que, en el primer plato, se comieran legumbres y lechuga mojadas en vinagre o en salsas aromáticas.

Juan modifica la tradición (sinóptico-lucana) hallada por él previamente, ajustándola a sus intenciones; omite las palabras de la institución, y sitúa la escena del lavatorio de los pies, juntamente con el mandamiento del amor fraterno que de ella dimana, en el centro de la exposición de la cena de despedida de Jesús. Por consiguiente, esta cena es también de máxima importancia para la comunidad joánica. El servicio de lavar los pies efectuado por Jesús, un servicio que era propio de esclavos, significa que los discípulos llegan a estar «del todo limpios» (13, 10) porque Jesús va por ellos a la muerte y porque su sangre purifica de todo pecado a los creyentes (1 Jn 1, 7). Del servicio prestado por Jesús, que es un servicio de amor (13, 1; 15, 13s; 1 Jn 4, 9s), nace una doble obligación para los discípulos. En primer lugar, y sobre todo, la obligación del amor fraterno (13, 34), el cual —como se indica ya en Mc 10, 41-45 y Lc 22, 24— debe ser algo que caracterice el interior y el exterior de la comunidad joánica (compárese Jn 13, 35 con 1 Jn 3, 23s). Pero, al mismo tiempo, los discípulos, en vista del ejemplo que les ha dado Jesús (compárese Jn 13, 15 con Lc 22, 27), deben saber claramente que un apóstol enviado por Jesús no puede ni debe ser más que el Señor que le envió, y que vino a servir (Jn 13, 16; compárese con Jn 17, 18; 20, 21-

26. Así aparece claramente por la sinopsis que K. T. Kleinknecht nos ofrece en su estudio: *Johannes 13, die Synoptiker und die 'Methode' der johanneischen Evangelienüberlieferung*: ZThK 82 (1985) (361-388) 370s. La convincente tesis principal de Kleinknecht dice que «podemos considerar Jn 13... como una productiva *re-lecture* de Mc 14 (/ Mt 26) y Lc 22, mejor que como una nueva narración de la tradición que haga referencia a ésta sin querer depender de ella» (384; la cursiva es de Kleinknecht).

27. Cf. J. Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús*, 83-88.

23 y con Mt 10, 24 par). Por consiguiente, no puede hablarse en absoluto de que en Juan se haga una depreciación de la tradición acerca de la cena de despedida. Ahora, eso sí: la institución de la santa Cena, que en Lucas constituye el centro de esa cena, fue sustituida en Juan por el lavatorio de los pies.

Las razones de esa sustitución no parece que se hallen en la intención de depreciar la Cena del Señor, que se celebraba en el cristianismo primitivo, ni mucho menos de abandonarla. Los estrechos contactos terminológicos de Jn 6, 51b + 52-58 con la tradición del cristianismo primitivo acerca de la santa Cena nos permiten, más bien, sacar la conclusión de que Juan, en el capítulo 6, nos da a conocer cómo él quiere que se valore y se contemple la Cena del Señor. Jn 6, 51b tiene su correspondencia más próxima en las palabras (proto-)lucanas-paulinas sobre el pan (Lc 22, 19 / 1 Cor 11, 24); del beber la sangre del Hijo del hombre (Jn 6, 53ss) hablan Mc 14, 24 (Mt 26, 28) más claramente que el texto de Lucas y el de Pablo. Los verbos empleados en Juan: «comer» (*phagein*) y «beber» (*pinein*) aparecen en el contexto de la santa Cena tanto en la versión de Mateo (Mt 26, 26ss) como en Mc 14, 25 par; Lc 22, 15-18 y 1 Cor 11, 25s. El verbo específicamente joánico *trogein* = comer/masticar (Jn 6, 54ss y 13, 18 en cita del Sal 41, 10) no tiene paralelo en Pablo o en los sinópticos, pero el Sal 41, 10 se halla también detrás de la formulación de Mc 14, 18. Después de todo lo que acabamos de decir, el tenor «eucarístico» de Jn 6, 51b + 52-58 es evidente. Los versículos se formularon a la vista de la tradición (proto-)lucana y de la tradición marquina de la santa Cena, cuyas influencias se entrecruzan en Jn 6, 51b + 52ss de manera parecida a como lo hacen en 1 Cor 10, 16s + 11, 23ss[28]. Con claridad máxima se pone de relieve en el texto de Juan que Jesús, como el pan de la vida que ha venido del cielo, nos da a comer su carne y a beber su sangre, en la santa Cena, de tal manera que los que gustan ambas cosas, son hechos partícipes de la vida eterna y adquieren la certeza de que Jesús (por ser el Hijo del hombre) los resucitará en el último día. La claridad con la que en Jn 6, 53ss se habla de la carne y de la sangre de Cristo como del núcleo esencial de los elementos de la santa Cena, sobrepasa incluso a 1 Cor 10, 16s y debió de tener razones especiales.

28. Por tanto, la tesis de Kleinknecht sobre una «productiva *re-lecture*» de la tradición sinóptica (cf. *supra*, nota 26) se confirma también en lo que respecta a Jn 6.

Antes de que sigamos investigando, habrá que reflexionar sobre si en Jn 6, 51b + 52-58 se trata de una adición (eclesiástico-)redaccional al discurso del pan de vida o de un elemento original del texto del discurso y de la composición del capítulo 6 en general. El tenor literario de los versículos tiene tan intensos puntos de contacto con el contexto del discurso del pan de vida, que en todo caso esos versículos tienen que considerarse como escritos para el contexto de Jn 6. En otro lugar del evangelio, tales versículos estarían inmotivados tanto por su terminología como por su contenido. Por consiguiente, la cuestión de si esos versículos son «adición o no» debe decidirse partiendo de la composición del discurso del pan de vida y del capítulo 6 en general. Por lo que se refiere a la composición total del capítulo, la secuencia de la multiplicación de los panes, del caminar de Jesús sobre las aguas, de las señales reclamadas a Jesús, de la incomprensión de los discípulos y de la confesión de Pedro —una secuencia que marca su impronta en el evangelio— debió de venir dada al evangelista por la tradición marquina (compárese Jn 6, 1ss con Mc 6, 32ss/8, 1ss; Jn 6, 16ss con Mc 6, 45ss; Jn 6, 30ss con Mc 8, 11ss; Jn 6, 60ss con Mc 8, 14ss, y Jn 6, 66ss con Mc 8, 27ss). Juan mismo es quien compone e interpreta esa secuencia narrativa en orden al discurso del pan de vida, y a partir de él: en el «signo» de la multiplicación de los panes, el lector inteligente ve cómo será alimentado el nuevo pueblo de Dios: un hecho que corresponde al alimento que el antiguo pueblo de Dios recibió en el desierto por mediación de Moisés (compárese Jn 6, 14 con Ex 16, 4ss; Núm 11, 10ss y Dt 18, 18ss)[29].

En la escena en que Jesús camina sobre las aguas, Jesús para los ojos de la fe se muestra como el Hijo de Dios que, lo mismo que Dios, «camina sobre las espaldas del mar» (Job 9, 8), y que llega hasta los discípulos que estaban amenazados por los poderes caóticos (de las aguas) y, con la fórmula de autopresentación divina *ego eimi* (= Yo soy), se les da a conocer como Dios en persona.

En las palabras del pan, que siguen a continuación (Jn 6, 22-59), se hace comprender al lector que Jesús es el «pan del cielo»,

29. Sobre esta vinculación tipológica de la tradición, consúltese F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*: EvTh 27 (1967) (337-374) 349ss, y Id., *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls*, en Id., *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, (242-252) 250s.

dado y enviado por Dios mismo, un pan que sacia para siempre, y que sobrepasa incluso a la sabiduría, de la que los inteligentes tienen hambre y sed constantemente (compárese Jn 6, 35 con Eclo 24, 21). Por el milagro del maná, el antiguo pueblo de Dios debía aprender, según Sab 16, que el manjar de ángeles que llegaba hasta él desde el cielo era un signo de la palabra (*rhēma*) divina que mantiene mejor que todos los manjares terrenos a los que confían (= *pisteuontes*) en Dios (Sab 16, 26); el discurso del pan de vida enseña a los que creen (= *pisteuontes*) en Jesús que Jesús es el pan vivo que ha bajado del cielo, de tal manera que el que participa de él tiene vida eterna. La participación en Jesús se concreta en la fe en él, en el oír su palabra y en gustar aquel «manjar» que el Hijo del hombre ofrece en forma de su carne y de su sangre, de tal manera que el que come la carne de Jesús y bebe su sangre tiene vida eterna y puede estar seguro de que Jesús le ha de resucitar en el último día (cf. Jn 6, 27.51.53s). La identificación de Jesús con el pan del cielo y la promesa del manjar que conduce a la vida eterna, de ese manjar que se ofrece en forma de la carne y de la sangre del Hijo del hombre, son un escándalo —según la exposición joánica— no sólo para los judíos incomprensivos, que «murmuran» y «hacen frente» a Jesús, como el antiguo pueblo de Dios murmuró e hizo frente a Moisés (cf. Jn 6, 41ss.52ss). Las palabras sobre el pan de vida, pronunciadas en la sinagoga de Cafarnaún (Jn 6, 59), que en los v. 52ss se acentúan eucarísticamente, son también para muchos discípulos un escándalo tal, que en adelante se niegan a seguir a Jesús y le abandonan (Jn 6, 60-66). Tan sólo los Doce se quedan a su lado. Como portavoz de ellos, Pedro asegura que Jesús tiene «palabras de vida eterna» (= *rhēmata zoēs aiōniou*) y que ellos han reconocido en él al «Espíritu de Dios», es decir, al Mesías (tal vez incluso: al sumo sacerdote mesiánico) «sellado» (= confirmado) por Dios mediante el don del Espíritu (compárese Jn 6, 69 con Jn 6, 27 y 1, 33s.41 y también con Sal 106, 16).

Si desligamos los v. 52-58 (o también 6, 51b-58) del contexto total, entonces se rompe la estructura profunda del discurso del pan de vida y de la composición total. La estructura profunda del discurso del pan de vida se rompe porque se mutila el esquema midrásico que Peder Borgen nos hizo ver. Según Borgen, la cita del Sal 78, 24 en Jn 6, 31 se interpreta en el texto que viene a continuación, concretamente en los v. 32-46 por lo que respecta al «pan bajado del cielo» y en los v. 47-58 por lo que respecta

al «comer»[30]. Considerar los v. 51b-58 como una adición significa hacer caso omiso de esa conexión y suprimirla. La composición total se deshace porque se rompe el arco que se extiende desde la multiplicación de los panes, cuando se dio de comer a la multitud, hasta el alimento que se proporciona a los creyentes mediante la carne y la sangre de Jesús (compárese Jn 6, 11-13 con Jn 6, 27.51.55), y el discurso del pan de vida, por así decirlo, se detiene antes de plantear la antítesis: no es ya la palabra de la sabiduría divina la que da vida a los creyentes, sino únicamente la fe en el Hombre Jesús como el Pan del cielo en persona (cf. *supra*). El hecho de que precisamente esa antítesis hubiera movido a «muchos *discípulos*» a abandonar el seguimiento de Jesús (Jn 6, 60-66), sería difícil de comprender en ese contexto joánico, porque ya la confesión de fe del prólogo (Jn 1, 1-18) conduce a la superación de la tradición sapiencial veterotestamentaria por la revelación de Jesús[31]. Por el contrario, si el escándalo que encuentran «muchos discípulos» en las palabras de Jesús se refiere también —y se refiere precisamente— a la acentuación eucarística de las palabras del pan en Jn 6, 52ss, entonces tendremos ante nosotros en Jn 6, 52-71 una situación verificable del cristianismo primitivo: una situación de escándalo y que dio origen a un cisma en el círculo joánico.

Por parte judía se alza durísima contradicción contra la idea cristiana de que los elementos de la santa Cena se identifiquen con la carne y con la sangre de Jesús, porque el comer sangre constituye un sacrilegio que ha de castigarse con pena de flagelación o incluso de ser extirpado del pueblo (cf. Lev 7, 26s; 17, 10ss y, a propósito, Misná, Ker 1, 1; Tg Yerushalmi I sobre Lev 7, 27; Misná, Mak 3, 2). Parece que el círculo joánico se vio en medio de esa contradicción. El hecho de que la encarnación de Jesús se concretara hasta su muerte sacrificial sangrienta, y de que el bautismo y la santa Cena no den participación sino en aquel Jesús de cuyo costado brotaron agua y sangre (Jn 19, 34s), eran ya objeto de disputa —según 1 Jn 5, 6— dentro del mismo

30. Cf. P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Supplements to Novum Testamentum X, Leiden 1965, 59ss.

31. Esto dejó de verlo también H. Weder en su estudio, por lo demás tan hermoso y que abre perspectivas: *Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6*: ZThK 82 (1985) (325-360) 344ss.

círculo joánico, y lo era hasta el punto de llegarse al cisma (cf. 1 Jn 1, 18s.22ss; 4, 1ss; 5, 5-12). En la Carta a los fieles de Esmirna se lamenta Ignacio de Antioquía, hacia el año 120 de nuestra era, de que los herejes cristianos «apártanse... de la eucaristía y de la oración, porque no confiesan que la eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, resucitóla el Padre» (Carta a los Esmirniotas, 7, 1 [*Padres Apostólicos*, Madrid [5]1985, 492]). Según Jn 6, 52-59 + 60-71, parece que precisamente esta situación y este debate se inició ya en el círculo joánico. Si es correcta esta manera de ver las cosas, entonces el discurso del pan de vida aborda un agudo problema de fe y de vida que existía en la comunidad joánica. La comunidad se ve amenazada por la manera en que ella entiende la santa Cena: desde el exterior por la contradicción judía, y desde el interior por el cisma. En esta situación, sólo podrá mantenerse firme aquel que, instruido por Dios y nacido de nuevo por el bautismo y por la vivencia del Espíritu, experimente y entienda las palabras de Jesús como palabras confirmadas por el Espíritu y que vivifican (compárese Jn 6, 63 con Jn 1, 12s; 3, 5s; 1 Jn 4, 1-14; 5, 5-12). Después de todo lo que acabamos de decir, es aconsejable no intervenir en el texto del discurso del pan de vida, en Jn 6, y considerar los v. 51b + 52-58 como genuinos elementos que integran este discurso.

Si Jn 13 y Jn 16, juntamente con los controvertidos versículos 51b + 52-58, deben considerarse de la manera que hemos esbozado, entonces se deducen de ahí los siguientes aspectos en lo que respecta a la comprensión joánica de la santa Cena: la sustitución de las palabras de la institución por el lavatorio de los pies, en el capítulo 13, no está determinada únicamente por la independiente cronología joánica de la pasión, según la cual Jesús —por ser el verdadero cordero pascual— «consuma» (Jn 19, 30) en la cruz su misión en la misma hora precisamente en que en el templo se sacrificaban los corderos pascuales (1, 29; 19, 36 con una cita de Ex 12, 46), ni tampoco tiene nada que ver con una crítica joánica de la santa Cena. Sino que la razón se halla en la situación hostil en que se halla el círculo joánico. Esta situación de lucha puede deducirse de Jn 6. Si tenemos en cuenta los dos futuros que encontramos en Jn 6, 27 y 6, 51b: El hijo del hombre «os *dará* el alimento que permanece para la vida eterna», y «él *dará* (el pan del cielo)» en forma de su carne sacrificada «por la vida del mundo», entonces la santa Cena aparece como don

vivificante de Jesús, que ha consumado su misión por medio de la encarnación, el don del Espíritu recibido en el bautismo, la pasión, la crucifixión, el ser depositado en el sepulcro, la resurrección y el retorno a la gloria del Padre; a la misma perspectiva nos lleva 1 Jn 5, 5ss. La santa Cena es para Juan, entendida correctamente, un sacramento de la resurrección prometida por Jesús mismo, porque hace partícipes de la carne y la sangre de Jesús, que él entregó y derramó por la vida del mundo. El cuarto evangelio, en Jn 6, 52ss, habla de la santa Cena como de un convite que tan sólo el Hijo del hombre, ya resucitado, puede y quiere ofrecernos, y por cierto oponiéndose a la falsa fe cristiana (el llamado «docetismo»), que se escandaliza de la encarnación, la pasión y la muerte sacrificial de Jesús. Probablemente, la comprensión «dura» de la santa Cena, una comprensión concentrada en los elementos, del círculo joánico, fue también una razón de su distanciamiento de la comunidad de la sinagoga (cf. Jn 9, 22; 12, 42; 16, 2). Está claro, en todo caso, que la comprensión de la santa Cena en Jn 6, 51b + 52-58 corresponde exactísimamente a la comprensión cristiana primitiva de este convite como la «Cena del Señor» (1 Cor 11, 20) servida a su mesa por el Resucitado mismo, que había sido crucificado. Si vamos siguiendo en Jn 6 el arco que se extiende desde la historia de la multiplicación de los panes hasta Jn 6, 52ss, entonces podremos añadir que la santa Cena es para el círculo joánico las provisiones para el viaje del verdadero pueblo de Dios (cf. Jn 15, 1ss), ese pueblo que en la tierra cumple su encargo de dar testimonio (Jn 16, 5-15; 17, 14ss); que será reconocido por el mundo por las muestras de amor fraterno (Jn 13, 34s), y que, en medio de su tentación (Jn 16, 1ss.33), contempla lleno de esperanza la resurrección en el último día por obra del Hijo del hombre. También esta perspectiva une al círculo joánico con aquellos que, durante la Cena del Señor, proclaman la muerte del Señor y que con el clamor «*Maranatha*» suplican ardientemente su venida escatológica (1 Cor 11, 26; 16, 22).

En la santa Cena, según la comprensión joánica, el Hijo del hombre, que ha consumado su misión, nos ofrece su carne y su sangre como comida y bebida, a fin de dar participación a los suyos en él mismo, que es el Pan de la vida, enviado por Dios. Lo concede esto como el *Logos* enviado por Dios, el único que ha contemplado al Padre, y que a aquellos que, en virtud de la gracia de Dios, son capaces de aprender de él, les ayuda con su Espíritu y con su palabra vivificadora a intuir y contemplar al

Padre en el Hijo (Jn 6, 44-46.63). En el cuarto evangelio y en las cartas joánicas, la carne y la sangre de Jesús no pueden aislarse del conocimiento y la comprensión de la misión y de la pasión de Jesús, y en la santa Cena podrá participar únicamente aquel que en Jesús haya reconocido al «Santo de Dios», cuyas palabras proporcionan vida eterna (Jn 6, 68). Si se ven estas conexiones, entonces no hay razón alguna para suponer que Juan, con sus encarecidas formulaciones en Jn 6, 53ss en contra de la falsa fe, quiera convertir la santa Cena en «medicina de inmortalidad» (Ignacio, Carta a los Efesios, 20, 2). Para Juan, los elementos de la santa Cena son la condensación extrema de la Palabra de Dios, que es Jesús mismo en su entrega por el mundo[32]. Mientras Jn 6 y el discurso sobre el pan de vida sigan siendo el marco de Jn 6, 52-58, las palabras joánicas acerca de la santa Cena siguen estando también a salvo de su aislamiento y exposición unilateral de carácter sacramentalista. El componente sacramental no es en Jn 6, 52ss más fuerte ni más débil que en Pablo, quien explica los casos de enfermedad y muerte entre los corintios por la participación indigna en la santa Cena (1 Cor 11, 27ss), y que no obstante acentúa que el bautismo y la santa Cena no hacen inmunes contra la apostasía de la fe y contra el pecado (1 Cor 10, 1-13). El pasaje de Jn 6, 60-71 tiene parecidos acentos de advertencia.

En el siglo II de nuestra era, un grupo de cristianos de impronta judeocristiana, los denominados cuartodecimanos, asentados en Siria y Asia Menor, celebraban la pascua en la misma fecha exactamente que los judíos, a saber, «desde el atardecer del 14

32. Johannes Brenz declara en su breve Catecismo de 1535 que la «cena» de Cristo es «un sacramento y un signo de la palabra divina, en los que Cristo nos ofrece verdaderamente y de manera actual su cuerpo y su sangre y nos cerciora de esta manera de que tenemos perdón del pecado y la vida eterna» (citado según C. Weismann, *Eine kleine Biblia. Die Kathechismen von Luther und Brenz. Einführung und Texte*, 1985, 115). Sobre la expresión particularmente feliz en nuestro contexto: «signo de la palabra» (*Wortzeichen*), hace notar Weismann que se trata de un «concepto que aparece ya en el siglo IX», y del que se ha desarrollado nuestro término *Wahrzeichen* (= señal distintiva). Prosigue: «En el siglo XVI el viejo término 'Wortzeichen' estaba ya extinguiéndose, y se utilizaba únicamente en las regiones de la Alta Alemania. Suponemos que Brenz recogió conscientemente el término, porque su significado de 'característica, nota distintiva, prueba para corroborar y confirmar', y la vinculación —reconocible en todo ello— entre la palabra y el signo le parecieron especialmente apropiados para expresar la esencia del sacramento como un signo que confirma y corrobora la palabra y la promesa de Dios» (*ibid.*, 148).

de Nisán hasta las tres de la madrugada del día 15... Sin embargo, mientras que en la fiesta vespertina judía reinaba hasta la medianoche un sentimiento festivo de alegría, porque se conmemoraba la liberación del pueblo de la servidumbre de Egipto, y tan sólo más tarde, el ambiente se impregnaba de cierta seriedad en consonancia con la fiesta de los *mazzot*, vemos que en la fiesta de los cuartodecimanos la relación era precisamente la inversa. Su culto divino se iniciaba con un ayuno que duraba hasta la medianoche, y que —según las fuentes más antiguas— se efectuaba vicariamente por los hermanos judíos que habían permanecido increyentes, a lo cual seguía luego la parte alegre de la fiesta. Su punto culminante más esplendoroso era la celebración de la *agape* y la recepción de la eucaristía»[33]. Los cuartodecimanos apelaban incesantemente, en apoyo de su práctica, al Evangelio de Juan. En realidad nada se opone a entender litúrgicamente Jn 13 y Jn 6, juntamente con la cronología joánica de la pasión, en el sentido en que los cuartodecimanos los entendían. Claro está que la idea de que Juan, en ambos capítulos, parte de una refundición de las tradiciones lucana y marquina acerca de la santa Cena (y de otras secuencias narrativas) habla contra la hipótesis de que, para una reconstrucción de la historia de la santa Cena, debamos partir de Juan y no de los sinópticos. Desde el punto de vista histórico, la exposición joánica es secundaria en relación con la exposición sinóptica.

9. *Resultados*

Ahora podemos ya hacer balance. En nuestra reconstrucción hemos seguido los datos históricos y las referencias existentes en todos los textos que hablan de la santa Cena, y hemos ido reconstruyendo la formación de las tradiciones neotestamentarias acerca de la Cena del Señor. El conjunto de la tradición bíblica sobre la Cena del Señor se deduce de la historia de la interpretación, una historia rica en aspectos, atestiguada ya por los textos pertinentes en lo que se refiere al tiempo del nuevo testamento. La historia de la interpretación conduce a una visión de conjunto clara y convincente.

33. A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, TU 121, 1977, 17.

Al comienzo se halla la cena de despedida de Jesús con los Doce en Jerusalén, en la noche de pascua del año 30 ó 31 de nuestra era. Durante esta cena de despedida, Jesús —en dos acciones simbólicas de carácter mesiánico— hace partícipes a los discípulos del poder redentor de su muerte expiatoria, que es inminente, y los acoge de esta manera en la comunión escatológica de la cena que se celebrará en presencia de Dios, la cual contempla él ya anticipadamente durante la cena (Mc 14, 25 par). Luego vienen la traición, la deserción de los discípulos, la condena y la crucifixión de Jesús juntamente con su sepultura. Después de que el sepulcro fuera hallado abierto y vacío, en la mañana de pascua, por unas mujeres de las que acompañaban a Jesús, y de que Jesús se hubiera aparecido a sus discípulos en Emaús y junto al lago Genesaret, acompañándolos en la cena como el Resucitado que era, vemos que, por el recuerdo de la cena de despedida de Jesús, de su pasión y de su resurrección, tuvo lugar en Jerusalén la celebración cristiana primitiva del banquete sacrificial de acción de gracias del «Señor» resucitado (Hech 2, 36). Esta «Cena del Señor» se desliga, muy consecuentemente, de la fecha única de la pascua, y se celebra en el día de la resurrección de Jesús, en domingo (y quizás se celebra incluso a diario). Ya en Jerusalén, la celebración de la cena tiene gran importancia eclesial, porque esta cena congrega a los creyentes como el nuevo pueblo de Dios que son. De Jerusalén la celebración de la Cena del Señor pasa a las comunidades fundadas por la misión cristiana primitiva.

Pablo, después de escuchar su vocación de apóstol en Damasco, recibe la tradición normativa de la Cena del Señor, y se adhiere en Antioquía a la tradición (proto-)lucana, allí corriente, sobre la pasión y la santa Cena. En 1 Cor 10 y 11 se pone especialmente de relieve la importancia de la santa Cena para la Iglesia: el encuentro con el Cristo del evangelio, es decir, con el Reconciliador y el Señor, adquiere en la celebración de la cena su más alta concreción posible acá en la tierra. En la mesa de Jesús, la comunidad se une con su Señor, y se unen unos miembros con otros, para formar el «cuerpo de Cristo». El apóstol no silencia a los corintios la obligación y el riesgo que ello entraña para la comunidad.

El final de la historia de la interpretación neotestamentaria de la santa Cena la encontramos en el Evangelio de Juan. Aquí la cena aparece ya desligada de la fecha de pascua, y es defendida como sacramento de la resurrección frente a la crítica judía y frente al menosprecio de los falsos creyentes cristianos (el doce-

tismo). En el pan y el vino que se ofrecen durante la cena se condensa de tal manera la misión salvífica de Jesús en el mundo, que los creyentes pueden gustar y saborear literalmente como pan de vida la palabra y el ser de Jesús que proporcionan vida eterna. En Juan, la santa Cena se pone en relación con el milagroso alimento mesiánico distribuido al pueblo de Dios, congregado en torno a Jesús. Adquiere de esta manera el significado de las provisiones para el viaje que recibe el verdadero Israel constituido por Jesús, para que recorra su camino terreno de testimonio hasta el último día, en el que Jesús ha de resucitar a sus comensales y ha de acogerlos en las moradas, preparadas ya por él, en la casa de su Padre (Jn 14, 3).

Desde la pascua de despedida de Jesús y desde la instauración de la celebración de la Cena del Señor en Jerusalén, la santa Cena eclesial se halla bajo el signo de horizontes histórico-salvíficos más amplios. Estos horizontes se extienden desde la redención del pueblo de Israel de la servidumbre de Egipto, pasando por la conmemoración de la redención del nuevo pueblo de Dios en la pasión y resurrección de Jesús, hasta llegar a la expectación de la redención de todos los creyentes (de manos de los judíos y de los gentiles) que en el último día los librará de la aflicción, el sufrimiento y la muerte mediante la parusía de Jesucristo (Jesús el Cristo), el Hijo del hombre. El recuerdo histórico-salvífico y la certeza escatológica se condicionan mutuamente en la celebración cristiana primitiva de la cena. De esta manera, en la Cena del Señor se concreta el Evangelio de Jesús el Cristo en todas sus referencias temporales. La celebración de la Cena del Señor es la fiesta de la concreción corporal del evangelio: esa fiesta dada previamente a la comunidad de Cristo por el Cristo crucificado y resucitado, y confiada a ella para que se la apropie[34]. En la

34. Desde este punto de vista, no puedo menos de manifestar mi conformidad con O. Bayer, cuando él sostiene la tesis de que «la celebración de la Cena del Señor es la exposición compendiada de lo que fundamenta la fe cristiana, de aquello hacia lo que la fe cristiana se orienta y de lo que la acción de la comunidad trasmite. Es, por tanto, el acontecer sobre el que la teología tiene que reflexionar, si por su parte quiere exponerse compendiadamente; más aún, el acontecimiento a partir del cual la teología se forma y define. La Cena del Señor es 'un concepto abreviado de la totalidad del evangelio', el 'compendio' y la 'suma' del mismo, como afirma Martín Lutero» (*Kurzer Begriff des ganzen Evangeliums. Das Herrenmahl als Mitte des Glaubens*, EK 12, 1979, [73-76] 73). Sobre este tema, consúltese también el estudio de O. Bayer, *Tod Gottes und Herrenmahl*: ZThK 70 (1973) 346-363.

mesa del Señor, los que creen en Jesucristo (Jesús el Cristo) se unen con él corporalmente mediante la comida y la bebida. Cuando Jesús invita a la mesa y en el convite hace partícipes de su existencia en favor del mundo, el cielo y la tierra se unen en una unión llena de promesas.

Como textos testimoniales pospascuales, todas las tradiciones del nuevo testamento acerca de la santa Cena están determinadas por la fe y por las costumbres cultuales de las comunidades primitivas. Se trata, por tanto, de unidades textuales que reflejan la práctica del cristianismo primitivo en lo que a la santa Cena se refiere[35]. Mc 14 y Lc 22 son textos narrativos que podemos pensar que se recitaban en Jerusalén, Antioquía o Corinto, en el marco de la «conmemoración» o de la «proclamación» de la muerte de Jesús, durante las celebraciones de la cena. En Mt 26, el relato de Marcos se encuentra ya tan completado y trasformado, que podemos pensar en el uso ritual de los v. 26-29 durante la celebración de la cena. En el texto paulino de 1 Cor 11 se ve plenamente cómo un texto narrativo, procedente originalmente de la tradición (proto-)lucana de la pasión, se convierte en ritual litúrgico y en tradición normativa ritualmente, con la cual el apóstol argumenta frente a los corintios. Juan nos ofrece en Jn 6, 52-58 un texto testimonial argumentante, al que afluyen las palabras de Jesús acerca del pan y que defiende la Cena del Señor frente a la crítica judía y cristiano-docetista. Mientras los cristianos y los judíos habitaron juntos en estrecha cercanía, y los judeocristianos y los cristianos gentiles celebraron en común la santa Cena, y la comunidad cristiana siguió siendo consciente de que tenía en Israel sus raíces, podía partirse de Juan 6 y 13 (o también del relato de Lucas sobre la pascua de despedida de Jesús) para participar en cierto sentido en la celebración de la fiesta judía de la pascua, concretamente con ayunos de penitencia por Israel en la noche de pascua y con la celebración de la Cena del Señor en la mañana

35. Entre los investigadores recientes, R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 34ss, ha sido principalmente quien ha hecho ver las diferentes clases de textos y las funciones de los diversos textos del nuevo testamento sobre la Cena del Señor. Los análisis de textos efectuados por este especialista son los que han permitido, por ejemplo, sobrepasar la opinión, que había llegado a ser casi canónica entre los escritos del género, de que Mc 14, 22-24 (25) es una inserción (procedente de la liturgia cristiana primitiva) en el texto narrativo de Marcos, o de que todas las palabras sinópticas sobre la institución deben considerarse como rituales litúrgicos en el sentido de 1 Cor 11, 23s.

siguiente. Esta costumbre se halla testimoniada en la Iglesia antigua por la práctica de los denominados cuartodecimanos.

La historia que hemos ido recorriendo de la celebración de la Cena del Señor y la plenitud de sentido de la tradición acerca de la santa Cena que en ella se nos manifestaba, son, como vimos claramente al principio, una parte solamente de la tradición litúrgica de la Iglesia, de esa tradición que nos determina. La mirada puesta en la tradición bíblica nos hace ver que la forma de celebración de la santa Cena que ha llegado a ser eclesialmente usual entre nosotros, y que se concentra en las palabras de la institución, la acción de comer y beber el pan y el vino (y la acción de gracias que viene a continuación, tomada del Sal 103), ha conservado realmente tan sólo un pequeño resto de una tradición que originalmente fue mucho más rica y estuvo mucho más llena de referencias. Si se contempla la Cena del Señor en su plenitud bíblica, entonces aparece realmente como un don precioso que pudiera ayudar a la comunidad para hallar nueva cohesión y para orientar la vida. Como en las iglesias protestantes la tradición bíblica debe ser también normativa para las celebraciones eclesiales presentes, manifestemos finalmente la esperanza de que también en nuestras iglesias la celebración de la Cena del Señor llegue a ser de nuevo, algún día, lo que fue en el cristianismo primitivo: la fiesta de la concreción corporal del evangelio.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

Exodo

13, 18: 84
20, 2s: 29
24, 8: 90s
24, 9-11: 91

Levítico

17, 11: 67
17, 11s: 89

Deuteronomio

6, 4s: 29
15, 5s: 83
21, 22s: 50

Salmos

22, 2: 25, 70
78, 24: 112
103, 2s: 33

Isaías

25, 6-8: 81
43, 3s: 49
43, 3-5: 66
52, 7: 30
53, 5: 68
53, 11: 90
53, 11s: 49
61, 1s: 41

Jeremías

31, 31ss: 86

Daniel

4, 31: 30

Malaquías

3, 23s: 39

Mateo

5, 17: 60
5, 21s: 60
5, 33s: 60
5, 43s: 65
8, 11: 63
8, 11s: 81
11, 19: 60
11, 20-24: 32
11, 25s: 43
12, 41s: 18
17, 20: 35
18, 18: 35
19, 28: 83
20, 28: 48s
25, 31-46: 31
26, 26-29: 77, 120
26, 28: 92

Marcos

1, 11: 38
1, 12s: 38
1, 15: 29
2, 1-12: 32
2, 5: 36
2, 15ss: 60
2, 17: 81
2, 28: 59
3, 20s: 25
5, 34: 36
8, 27-33: 41, 43
8, 28: 18
8, 28-32: 40
8, 33: 65
8, 36s: 67
9, 9s: 42
9, 14-29: 33
9, 31: 66
10, 17-22: 60
10, 42-45: 41
10, 45: 48s, 66
11, 15-17: 45
11, 17: 62
11, 22: 35s
11, 22-24: 35
12, 1-12: 46
12, 17: 61
12, 29-31: 30
14, 17-25: 85
14, 22: 48s
14, 22-24: 100
14, 22-25: 77
14, 23: 92
14, 24: 49, 88
14, 26: 94

14, 32-42: 24
14, 61s: 40, 47, 69
15, 1-5: 48
15, 20s: 24
15, 26: 43
15, 34: 25
15, 34-37: 58

Lucas

12, 8s: 41
15, 7: 32
17, 6: 35
19, 1-10: 31
19, 10: 67, 82
22, 14-20: 77, 85
22, 15: 83
22, 16: 91
22, 19: 86, 103s
22, 20: 85, 93
22, 21-38: 88
22, 28s: 83
24, 5: 52
24, 13-35: 95
24, 36: 51
24, 44: 28

Juan

1, 29: 80
1, 36: 80
6, 22-59: 111
6, 27: 112-114
6, 44-46: 116
6, 51b: 114
6, 51b-58: 110
6, 52-58: 79
6, 52-71: 113
6, 60-66: 112s
12, 27-33: 24
13: 79
13, 10: 109
13, 21: 24
13, 26: 109
13, 34: 109
18, 2-11: 24
18, 28: 80
19, 17: 25
19, 28: 24
19, 30: 25
19, 36: 80
21: 95

Hechos

2, 46: 97s
11, 26: 53
20, 7: 97s

Romanos

4, 24s: 59
10, 9: 53
12, 2: 25
14, 9: 71

1 Corintios

5, 6-8: 108
10, 15: 85
10, 16-17: 100
11, 17-34: 98, 102-104
11, 20: 96
11, 23-26: 77
11, 24: 86
11, 25: 85
12, 12ss: 101
15, 3ss: 71
15, 3-5: 50
15, 3-8: 22
15, 4: 52
15, 20ss: 52
16, 22: 98, 103, 106

1 Tesalonicenses

5, 20s: 25

1 Timoteo

2, 5: 43
2, 5s: 22, 50

1 Pedro

3, 15: 26

1 Juan

4, 9s: 73
4, 16: 73

WALTER KASPER

JESUS, EL CRISTO

La crisis actual del cristianismo es, en última instancia, una crisis de fe en Cristo. Por esto W. Kasper plantea primero la pregunta acerca de Jesús, hoy. La segunda parte gira en torno a la historia y destino de Jesucristo. Para abordar finalmente el misterio del Verbo encarnado.

I. LA CUESTION SOBRE JESUS, HOY
1. Problemática de la cristología actual
2. La cuestión histórica sobre Jesucristo
3. La cuestión religiosa sobre Jesucristo

II. HISTORIA Y DESTINO DE JESUCRISTO
4. La actuación de Jesús
5. El mensaje de Jesús
6. Los milagros de Jesús
7. La pretensión de Jesús
8. La muerte de Jesús
9. El fundamento de la fe en la resurrección de Jesús
10. El contenido de la fe en la resurrección de Jesús

III. EL MISTERIO DE JESUCRISTO
11. Jesucristo, hijo de Dios
12. Jesucristo, hijo del hombre
13. Jesucristo, mediador entre Dios y el hombre

«Este libro no quiere ser repetición estéril de lo viejo. Intento resaltar los temas centrales de nuestra fe en la línea de una reflexión profunda y sistemática, dialogando con los otros, de tal modo que aparezcan tanto las riquezas de la tradición como los resultados de las investigaciones actuales».

«Verdad e imagen», 45 - 350 págs. - ISBN 84-301-0434-8

EDICIONES SIGUEME - Apartado 332 - E-37080 SALAMANCA

WALTER KASPER

EL DIOS DE JESUCRISTO

La cuestión de Dios es la cuestión fundamental de la teología. Y una auténtica teología de orientación pastoral no exige una rebaja sino un plus de realidad científica.
Auténtico texto para el estudio del tratado «De Deo Uno et Trino» en confrontación con la problemática del hombre actual.

I. LA CUESTION DE DIOS
1. Dios como problema
2. La negación de Dios en el ateísmo moderno
3. La aporía de la teología frente al ateísmo
4. Experiencia de Dios y conocimiento de Dios
5. Conocimiento de Dios en la fe

II. EL MENSAJE SOBRE EL DIOS DE JESUCRISTO
6. Dios, Padre Todopoderoso
7. Jesucristo, Hijo de Dios
8. El Espíritu santo, señor y vivificador

III. EL MISTERIO TRINITARIO DE DIOS
9. Bases de la doctrina trinitaria
10. Formación de la doctrina trinitaria

«Obra escrita primordialmente pensando en los estudiantes de teología, pero también en todos aquellos que se interesan por una profundización de las cuestiones de la fe y aquellas personas, cada vez más numerosas incluso fuera del ámbito de las iglesias, que en la crisis actual muestran una nueva sensibilidad para el problema de Dios».

«Verdad e imagen», 89 - 384 págs. - ISBN 84-301-0974-9

EDICIONES SIGUEME - Apartado 332 - E-37080 SALAMANCA